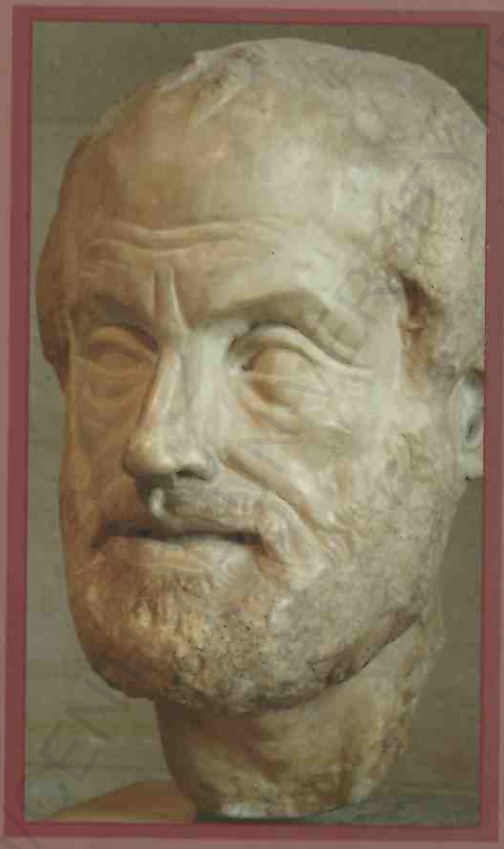
Colecția Aletheia -43-

Henry B. Veatch



ARISTOTEL

O apreciere contemporană

II 401.673

Galaxia Gutenberg

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAŞI
II 401. 673

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

151

Henry B. Veatch

ARISTOTEL
O apreciere contemporană

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Coperta: Firma 9
www.firma9.com

© 1974 by Indiana University Press

© Editura Galaxia Gutenberg, 2008

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
VEATCH, HENRY B.

Aristotel. O apreciere contemporană/ Henry B., Veatch; ed.: Silviu Hodiş. - Târgu Lăpuş : Galaxia Gutenberg, 2008

Bibliogr.
ISBN 978-973-141-075-3

I. Hodiş, Silviu (ed.)

14(38) Aristoteles
929 Aristoteles

Redactor: Cristian Şoimuşan
Corectură: Marius Boldor
Tehnoredactare: Virgil Dinu

Editura Galaxia Gutenberg
435600 Târgu-Lăpuş, str. Florilor nr. 11
Tel/fax: 0262-385786; mobil: 0723-377599
e-mail: contact@galaxiagutenberg.ro
comenzi@librariilegutenberg.ro
www.galaxiagutenberg.ro
www.librariilegutenberg.ro

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Henry B. Veatch

523036

ARISTOTEL
O apreciere contemporană

traducere din limba engleză
Claudiu Mesaroş

ALE
446799
B.C.U. IAŞI

Galaxia Gutenberg
2008

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Lui Francis Parker și Timothy Rhodes,
Cu siguranță prieteni, cu speranță, aristotelicieni

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

- 8 APR. 2009

Capitolul I

ARISTOTEL REDIVIVUS

Bietul Aristotel! După ce a fost o forță dominantă, dacă nu singura forță dominantă, preț de atâtea secole, în filosofia și cultura occidentală, astăzi ne amintește mai degrabă de un măreț dinozaur împăiat. Nu este cu totul dispărut dar nu pare nici viu din punct de vedere filosofic. Prin urmare, la fel ca toți dinozaurii și precum toți filosofii morți, Aristotel ar părea redus la o simplă dar masivă piesă de muzeu în istoria culturii occidentale. Clasiciștii încă îi mai traduc și editează textele iar istoricii filosofiei și ai ideilor continuă să scrie cărți docte despre el. Da, chiar filosofii înșiși, cel puțin la vârsta copilăriei lor profesionale, sunt adesea conduși de către maeștrii lor într-un tur al muzeului filosofiei occidentale, unde găsesc aproape sigur pe bătrânul Aristotel expus vizibil în cutia lui enormă de sticlă.

Dar de ce nu l-am trata pe Aristotel mai degrabă ca pe un filosof contemporan decât în felul acesta? Ca pe – să spunem – un Wittgenstein, sau ca pe un Russell, sau Heidegger, sau poate chiar un Marx, Marcuse ori Sartre? E drept, aceștia din urmă sunt fie în viață, fie morți abia recent, în timp ce Aristotel a murit atât de demult încât pare să nu fi trăit niciodată. De asemenea, în scrierile sale Aristotel nu a vorbit nicăieri – sau cel puțin nu în atâtea cuvinte – despre chestiuni actuale ca materialismul dialectic sau analiza lingvistică, sau reducția fenomenologică și altele

de acest fel. Dimpotrivă, discursul lui este despre Platon, Anaxagoras, Parmenide, Democrit. Cum ar putea, deci, un gânditor dintr-o eră atât de îndepărtată să fie privit ca un filosof serios şi recunoscut în zilele noastre?

Există însă un motiv, ciudat dacă nu chiar neverosimil, de a-l învia pe Aristotel şi a-l activa ca filosof contemporan, un motiv care se află în noi înainte de a-l şti. Nu este o coincidenţă singulară că, în această mare confuzie numită cultura noastră recentă, tinerii au început să spună din ce în ce mai insistent că sunt dezgustaţi de toată ştiinţa şi tehnologia modernă. Mai mult, ei nu ar ezita să arunce la coş, odată cu ştiinţa, întreaga suprastructură filosofică şi culturală ridicată peste freneticul şi necriticul cult al ştiinţei şi tehnologiei, dezvoltate în ultimele trei sute de ani. Ironia este că însăşi dezvoltarea aşa-numitei ştiinţe şi filosofii moderne a fost iniţial asociată – mai ales în minţile unora ca Galileo sau Descartes – cu respingerea hotărâtă a lui Aristotel. Cu precizie, influenţa lui a fost cea care trebuia distrusă, de la rădăcină până la ramuri, înainte ca ceea ce noi numim ştiinţa şi filosofia modernă să poată creşte din pământ.

S-ar putea oare, în consecinţă, ca, din moment ce mulţi dintre noi întoarcem spatele cu atâta nerv la măreţele realizări ale culturii moderne, să ne găsim înclinaţi, poate chiar obligaţi, a ne întoarce la aristotelismul care a precedat-o şi a fost considerat atâta vreme antitetic faţă de experimentul modern, în cunoaştere şi în viaţă?

Fără îndoială, o asemenea întoarcere li se va părea unora ca o chemare la a locui din nou într-un univers geocentric şi într-o lume de cauze finale în care corpurile uşoare tind să se mişte spre periferie iar corpurile grele către centru. Vă asigur, în orice caz, că argumentul acestei cărţi, cum că Aristotel poate şi ar trebui să fie tratat ca un

filosof contemporan, nu conține nici o astfel de implicație obscurantistă.

În același timp, dată fiind hotărârea de a-l trata pe Aristotel nu ca pe un erou apus al trecutului nostru, ci mai degrabă ca pe ceva ce William James ar putea numi „opțiune viabilă" în filosofia modernă, trebuie să fim atenți să nu înțelegem greșit paragraful următor cu privire la viața și influența lui Aristotel. Nu este doar un demers menit a fixa locul lui Aristotel în istorie; mai degrabă este menit a ne reaminti cine și ce a fost acest om despre care pretindem că ar trebui din nou să devină o forță dominantă pe scena filosofiei contemporane.

Viața și influența lui Aristotel

Aristotel s-a născut în anul 384 î.C., în micul oraș grecesc Stagira din Macedonia, la est de actualul oraș Salonic, motiv pentru care va fi numit mai târziu „Stagiritul". A fost fiul medicului de curte al unuia din predecesorii faimosului și teribilului Filip al Macedoniei. De fapt, poate datorită legăturilor sale de familie cu casa regală a Macedoniei va fi el mai târziu ales ca tutore al fiului lui Filip, Alexandru cel Mare. Formarea filosofică serioasă a lui Aristotel va fi început deja, în orice caz, în anul 367, când a sosit la Atena pentru a deveni membru al renumitei școli platoniciene, Academia. Aristotel va rămâne aici vreme de douăzeci de ani, aproape de cercul de studenți și prieteni care se adunaseră în jurul lui Platon. Distanțările filosofice față de maestrul său, pe care Aristotel le va expune cu claritate mai târziu, nu trebuie să ne determine să uităm profunda sa devoțiune și loialitate față de Platon. Într-adevăr, după câțiva ani de la moartea lui Platon, Aristotel a scris, în ceea ce Sir Ernest Barker a caracterizat ca fiind „memorabile versuri elegiace", că Pla-

ton „a fost un om pe care cei răi nu au dreptul să-l admire – singurul om, primul, care a arătat limpede prin propria viață și prin raționamentul discursului, că a fi fericit înseamnă a fi bun"[1].

După moartea lui Platon în anul 347, Aristotel a părăsit Academia, în parte datorită, fără îndoială, nemulțumirii sale cu privire la alegerea succesorului lui Platon. Oricum, plecarea sa din Academie nu a însemnat sfârșitul legăturilor cu colegii săi de acolo. Dimpotrivă, însoțit de un prieten din cadrul Academiei, Xenocrates, care mai târziu va deveni el însuși conducător al Academiei, Aristotel a traversat Marea Egee trecând în Asia Minor. Acolo, el și Xenocrates s-au asociat cu alți doi platonicieni din Assos. Trei ani mai târziu Aristotel părăsește Assosul și pleacă la Mytilene pe insula Lesbos. Aici se spune că Aristotel ar fi întreprins majoritatea cercetărilor sale de biologie, mai ales biologie marină. Tot în Mytilene se pare că a primit invitația de la Filip să vină la Pella, capitala Macedoniei, pentru a-l instrui pe Alexandru, fiul său, la acea vreme un băiat de doisprezece ani. Această asociere între un filosof proeminent și un viitor mare lider militar, în perioada de formare a acestuia din urmă, a dat naștere peste secole unor speculații nesfârșite cu privire la felul și măsura în care Aristotel l-ar fi influențat pe tânărul Alexandru în timpul celor șase ani (342-336) de instruire la Pella. Din nefericire, speculațiile de acest fel nu au nimic în comun cu știința.

În orice caz, prin 336 Aristotel părăsește Pella și se întoarce la Atena pentru o perioadă care va fi numită uneori „a treia etapă a vieții lui Aristotel". În Atena fondează o școală proprie, Lycaeum, în apropierea Academiei, aceasta din urmă fiind condusă deja de Xenocrates. Dar vremurile erau

[1] Ernst Baker, *The Politics of Aristotle*, Oxford: At the Clarendon Press, 1946, p. xiv.

tulburi în Atena, ca şi în întreaga lume greacă. Alexandru nu numai că îşi extindea cuceririle, dar, prin intermediul guvernatorilor şi proconsulilor săi, apăsa greu asupra cetăţilor-stat cucerite ale Elladei. Prin urmare, când vestea morţii lui Alexandru a ajuns în Atena, în anul 323, facţiunea patriotică a preluat puterea şi a încercat să înlăture jugul macedonean. Aristotel devine suspect în virtutea legăturilor sale cu Alexandru şi este forţat să plece în exil. În anul următor (322) moare şi este îngropat la Chalcis, în Eubeea, nu departe de Atena.

Cel puţin la fel de interesantă ca şi povestea activităţii sale filosofice şi a legăturilor din timpul vieţii, este şi povestea incredibilelor suişuri şi coborâşuri ale influenţei filosofice a lui Aristotel după moartea sa. În primul rând, corpusul scrierilor aristotelice a supravieţuit prin pur hazard, dacă nu cumva prin providenţă divină. Căci, după moartea lui Aristotel, biblioteca sa, inclusiv propriile tratate, au trecut în mâna lui Theofrast, prietenul şi succesorul lui Aristotel la Lyceum. Theofrast le-a lăsat fiului unui prieten de-al lui Aristotel din Assos, iar acesta – conform unei relatări credibile – temându-se că volumele vor fi căutate pentru biblioteca regală din Pergam, a ascuns manuscrisele în camera subterană a unei peşteri. Atât de bine le-a ascuns, că nu numai biblioteca regală a fost frustrată dar cărţile au stat pierdute timp de mai bine de o sută de ani. În sfârşit, au fost scoase la lumină şi, după ce au trecut prin mai multe mâini, au fost luate la Roma, unde au fost catalogate şi editate de către Andronicus din Rhodos în primul secol î.C.

De-a lungul vremii, Roma însăşi, după cum ştim cu toţii, a trecut prin perioade de declin, iar împreună cu ea toată lumea antică. Scrierile lui Aristotel s-au împrăştiat şi pierdut iar filosofia sa a intrat într-o eclipsă aproape totală. Din fericire, totuşi, opera sa a ajuns între timp în lumea arabă, unde filosofia aristotelică va fi studiată entuziast şi atent de către

B.C.U. M. EMINESCU IAŞI

mulți gânditori și învățăcei. Arabilor le este finalmente îndatorată cultura occidentală pentru supraviețuirea filosofiei lui Aristotel. Pe parcursul întregii perioade numită Evul Mediu, singurele opere aristotelice cunoscute în occident erau câteva din tratatele de logică. Apoi au venit Cruciații iar contactele cu lumea arabă s-au intensificat. În sfârșit, lucrurile au condus la ceea ce Kenneth Clark a numit „marea dezmorțire" sau revitalizarea învățământului din secolul al doisprezecelea. Acum începe un veritabil proces de retransmitere a scrierilor lui Aristotel către vest și odată cu el un efort insistent de traducere integrală în latina medievală. Acest proces a fost însoțit de acea incredibilă înflorire a filosofiei scolastice din secolul al treisprezecelea, care a durat până în secolele paisprezece și cincisprezece, o înflorire a cărei sămânță și poate și hrană au fost scrierile lui Aristotel. Referirea la Aristotel prin apelativul „Filosoful" a devenit un obicei în perioada scolasticii iar lui Dante i-a rămas să sintetizeze convingerea întregului Ev Mediu caracterizându-l pe Aristotel ca „maestru al celor ce cunosc".

Vine apoi Renașterea pentru care Aristotel, departe de a fi un autor antic ce trebuia redescoperit și renăscut, se prezenta mai degrabă ca o figură redescoperită și renăscută în urmă cu două secole. Chiar mai rău, fiind asociat puternic cu scolasticismul filosofic pe care oamenii Renașterii îl respingeau și îl luau în derâdere, Aristotel a intrat într-un declin aproape direct proporțional cu reputația crescândă a celorlalți autori clasici. Odată cu nașterea noii științe a Renașterii, a apărut și un nou tip de filosofie care era cu siguranță străină dacă nu antitetică cu perspectiva aristotelică asupra lumii. E adevărat, Aristotel nu a fost respins brusc și nici imediat după aceea. Mai mult, odată cu lansarea Contra-Reformei, Biserica Romei, în decizia sa iluzorie de a nu învăța și de a nu uita nimic, a solicitat autoritar ca filosofia lui Aristotel să fie considerată piatra unghiulară a curriculei sale filosofice. Da-

că nu o adevărată viață după moarte, această prelungire a subzistenței lui Aristotel în interiorul strânsorilor mai mult sau mai puțin dogmatice ale Bisericii a fost cu siguranță o viață dusă în afara curentului principal al filosofiei occidentale moderne. Și, odată cu recenta cădere în anarhie a aproape întregii tradiții intelectuale a Bisericii, Aristotel pare să nu mai conteze foarte mult din punct de vedere filosofic, cel puțin nu pe scena contemporană. E drept, clasiciștii au conservat și comentat cu zel aristotelismul în felul lor academic. Și totuși, a-l păstra pe Aristotel ca figură istorică înseamnă realmente a-l mumifica din punct de vedere filosofic. Cum se poate, totuși, ca la acest moment de minim reflux al său, să-l considerăm pe Aristotel pregătit pentru un reviriment filosofic care ar putea odată în plus să-l readucă pe scenă, pe vârful unui val redutabil al importanței filosofice?

Cât de lizibile și inteligibile sunt textele lui Aristotel?

Mai există încă un handicap de care suferă Aristotel și care ar putea milita hotărât împotriva reîntoarcerii sale spre o semnificație filosofică, un important handicap literar și lingvistic. Este legitimă întrebarea: cum mai poate Aristotel să ne vorbească azi? Nu este singurul caz care, atunci când a vorbit, a vorbit și scris în greaca atică a secolului al patrulea î.C., care nu mai este o limbă vie ci, ca limbă moartă, a fost în mare măsură abandonată conservării prost finanțate și prost întreținute a câtorva clasiciști. Chiar și acele scrieri ale lui Aristotel care au călătorit cu succes din lumea antică până la noi și pe care le citim deja de câteva secole în traducere latină sau italiană, în franceză, engleză sau germană, chiar și aceste scrieri sunt altceva decât ceea ce s-ar putea numi propriu-zis lucrările publicate de Aristotel. Acestea nu sunt decât schițe de lecție sau note de curs pe care fie le-a elaborat Aris-

totel însuși, fie le-au însemnat elevii lui pe durata instruirii în Lyceu. Nu este de mirare atunci că atât cât a ajuns la noi din aceste exerciții și notițe dă impresia de prescurtare și ilizibilitate, fiind adesea fragmentare și uneori neinteligibile.

Din lumea antică a ajuns până la noi mărturia lui Cicero cum că inteligența retorică și excelența literară a scrierilor publicate de Aristotel rivalizau cu dialogurile lui Platon. Trebuie să credem pe cuvânt această mărturie căci toate scrierile publice ale lui Aristotel s-au pierdut. Singura noastră cale de acces la Aristotel este intermediată de ceea ce un profesor de azi ar considera ca fiind simple ciorne, notițe întocmite de el sau de elevii săi. Nu ne surprinde deloc faptul că bietul Aristotel nu mai poate vorbi azi cu o voce clară și fermă; uneori vocea lui fiind chiar ștearsă.

Este posibil, bineînțeles, chiar și azi, ca cineva – chiar cineva care nu a mai pus mâna niciodată pe o pagină din Aristotel – să ia, de exemplu, traducerile Oxford ale *Metafizicii* sau *Fizicii*, sau poate remarcabilele transpuneri ale *Eticii* și *Politicii* din seria *Loeb Library*, și să fie impresionat de numeroasele judecăți și comentarii geniale, de acel bun-simț acaparant, care se găsesc în textele aristotelice, chiar și traduse. Singura problemă este că aceste dovezi de judecată înțeleaptă și observație ascuțită sunt din nefericire îngropate printre pasaje incomprehensibile cu o argumentație generală neclară. Rezultatul este că experiența ingenuă a lecturii lui Aristotel, oricât de susținută și hotărâtă ar fi, seamănă adesea cu situația în care nu putem vedea pădurea din cauza copacilor.

Totuși, doar dificultățile unui text, fie el aristotelic sau al altcuiva, ar putea fi irelevante față de întrebarea dacă acel autor este capabil să ne vorbească și nu oricum, ci astfel încât să ne determine să stăm atenți și să luăm notițe filosofice. Scena filosofică actuală este dominată de două figuri, Martin Heidegger și Ludwig Wittgenstein. Puneți-vă în locul cuiva

care se întâmplă să arunce o primă privire asupra unei pagini din opera unuia din aceştia doi. „Nonsens, nonsens cu pompă!" – s-ar putea exclama la prima lectură a unei pagini din Heidegger. Cât despre Wittgenstein, poate că ceea ce spune el nu pare nonsens, dar poate deruta total, nu atât prin ceea ce spune cât prin aparenta lipsă de finalitate din partea celui care ţine un asemenea discurs. Totuşi, aceste dificultăţi nu i-au oprit pe miile şi miile de studenţi din Germania, Anglia şi America, să urmeze pe vreunul din aceşti doi titani ai filosofiei recente. Aceştia chiar petrec ore şi zile şi săptămâni întregi încercând să descifreze cutare pagină din Heidegger sau din Wittgenstein. Un cinic poate că ar găsi neverosimil ca o filozofie vibrantă şi vie să poată ieşi totuşi la iveală, direct proporţional cu opacitatea şi chiar perversitatea textelor respective.

Celebritatea lui Aristotel ca filosof al bunului simţ

Nu ar fi cazul, atunci, să încetăm a mai pretinde că dificultăţile din textele lui Aristotel sunt o piedică în perceperea lui ca opţiune viabilă în filosofia contemporană? În plus, nu este o problemă nici faptul că Aristotel şi-a trăit zilele cu mult timp în urmă. Într-adevăr, dintre toţi filosofii, Aristotel ar putea fi considerat drept singurul care intră şi iese din modă cu regularitate. Astfel, în plus faţă de revitalizarea sa în lumea arabă, am văzut că, după ce a fost apreciat şi uitat de Greci, peste 1500 de ani medievalii l-au repus brusc în drepturi. Ce ar putea, atunci, să-i oprească o nouă ascensiune, astăzi, în ultimele decenii ale secolului douăzeci? Sau dacă este prea devreme, atunci de ce nu secolul douăzeci şi unu?

Întrebarea corectă, totuşi, nu este „De ce nu?", ci „De ce astfel?" Adică, ce ar avea Aristotel de spus din punct de vedere filosofic astfel încât să merite ascultat în zilele noas-

tre? Răspunsul este atât de simplu încât întrebarea pare fie retorică fie neplauzibilă. Acesta este că, pe baza simțului comun, nu putem să nu fim de acord că afirmațiile directe ale lui Aristotel sunt adevărate. Cu alte cuvinte, Aristotel este, prin excelență, un filosof al simțului comun. Din păcate, termenul *simț comun* a devenit atât de uzat încât nu mai spune nimic. Într-un context aristotelic el ar fi chiar înșelător, deoarece acolo expresia *simț comun* a devenit traducerea standard a unui termen tehnic din psihologia aristotelică. Poate că ar fi mai bine să ne bazăm pe unul din citatele des folosite ale lui Abraham Lincoln, care sintetizează limpede adevărul consistent și durabil al filosofiei aristotelice. Mă refer la acea remarcă a lui Lincoln care spune că poți prosti pe unii oameni tot timpul, din când în când pe toți oamenii, dar nu poți prosti pe toți oamenii tot timpul. Așa stau lucrurile și cu Aristotel: ceea ce apare drept adevăr tuturor oamenilor, de oriunde, în momentele lor de luciditate, trebuie să fie adevărul.

Un excelent exemplu contemporan de aparentă bufonerie filosofică

Să ne gândim însă la câteva exemple sau, mai precis, la un exemplu mai mult sau mai puțin răspândit care poate însemna orice pentru oricine.

Să începem cu o întrebare: există printre noi cineva care să nu recunoască faptul că există ceea ce, conform simțului comun, s-ar numi o lume cu oameni și lucruri, cu cer și pământ, cu naștere și moarte, cu bine și rău, cu timp și schimbare, cu frumusețe și urât, cu devenire și dispariție, cu mâncare și băutură, cu soare și ploaie etc.? Cu siguranță, suntem cu toții conștienți de sensul comun al unor astfel de lucruri, de felul în care trebuie înțelese ca fiind și existând. Chiar dacă putem face oricând uz de imaginația operațională sau suprarealistă, totuși în mod normal nu confundăm fante-

ziile cu realitatea – decât dacă, firește, acceptăm să ne numim nebuni. Astfel, cu toate că ne putem imagina, să zicem, o roată de mașină abandonată înflorind ca un trandafir, sau o femeie dezgolită hrănind la sân Empire State Building, noi știm că acestea sunt lucruri care alcătuiesc visele (deși nu în mod necesar visele shakespeariene).

Pe scurt, simțul nostru comun – sau dacă preferați un termen mai demodat, lumina naturală a minții – tinde să nu confunde, în general, visul cu realitatea. În orice caz, ceea ce este valabil despre simțul comun nu pare să fie la fel și pentru simțul științific sau filosofic. În aceste domenii, pare uneori că merge orice. În cele din urmă, suprarealismul nu este numai o formă de artă ci și o filozofie, unii ar spune o filosofie serioasă. Ar fi însă nedrept, nu numai față de filozofie ci și față de natura umană, să citățm din André Breton ca un exemplu de limită la care simțul nostru filosofic ne poate conduce câteodată. Ne vom folosi de Bertrand Russell, un exemplu mai notoriu, mai precis de ceea ce spune Bertrand Russell despre subiectul Napoleon.

Ne amintim că într-unul din sofisticatele lui eseuri filosofice, Russell întreabă ce anume semnificăm atunci când folosim numele *Napoleon*. „În mod normal, atunci când folosim un nume propriu, spune Russell, ne imaginăm că el semnifică o entitate definită, individul particular care poartă numele *Napoleon*". Totuși, nu în mod necesar. Mai mult, ar spune Russell, nici nu ar trebui să semnificăm un asemenea subiect. Căci, în realitate, Napoleon trebuie privit în mod corect ca „o serie complexă de ocurențe legate între ele prin legi cauzale", mai degrabă decât ca „o entitate definită" care „rămâne strict identică cu ea însăși de la naștere până la moarte". Astfel, „în cazul unui nume propriu,

ceea ce numele semnifică este o serie de ocurențe legate între ele prin legi cauzale de un tip special, care fac ca ocurențele luate împreună să constituie ceea ce noi numim o persoană, un animal sau un obiect, în caz

că numele se aplică unui animal sau obiect şi nu la o persoană. Nici cuvântul, nici semnificaţia lui nu este un constituent ultim şi indivizibil al lumii. Limbajul nu conţine moduri directe de desemnare a existenţilor ultimi care alcătuiesc colecţiile pe care noi le numim lucruri sau persoane. Atunci când dorim să vorbim despre asemenea existenţi – ceea ce se întâmplă rar, cu excepţia filosofiei – trebuie să o facem utilizând fraze elaborate, cum ar fi: „senzaţia vizuală care ocupa centrul câmpului meu vizual pe 1 ianuarie 1919, la prânz". Acestea sunt realităţile simple pe care le numesc eu „particulari".[2]

Acum puneţi-vă următoarea întrebare: în ce măsură putem da credit spuselor lui Russell? Poate cineva accepta cu adevărat – şi nu doar ca pe o teorie filosofică interesantă – că o persoană ca Napoleon, sau poate copacul pe care-l văd prin fereastră, sau mâna pe care o ţin în faţa ochilor, nu sunt lucruri identice cu ele însele ci doar „serii complexe de ocurenţe legate între ele prin legi cauzale"? Desigur, sună fantastic!

Este posibil să ştim cum a ajuns Russell la o asemenea teorie şi ce argumente a folosit pentru a o susţine. Şi totuşi, dacă reflectăm puţin asupra chestiunii, devine evident că existenţa şi caracterul oricărui obiect material – o masă, un om, un copac, orice – despre care credem că le cunoaştem cu certitudine, sunt deschise îndoielii. Masa pe care o văd în faţa mea se poate dovedi o halucinaţie. De pildă, dacă mă gândesc că masa are cu siguranţă culoarea maro şi suprafaţa netedă, trebuie doar să mă gândesc că sub o lumină diferită culoarea va fi alta, iar suprafaţa, examinată la microscop, va fi mai degrabă aspră decât netedă. Russell conchide că presupusa noastră cunoaştere despre existenţa unui obiect material cum ar fi o masă şi caracteristicile sale se dovedeşte a nu fi deloc o cunoaştere. Mai degrabă, dacă vreau să mă opresc la ceva care să-mi permită o cunoaştere asupra căreia să nu mă pot îndoi, trebuie să mă gândesc că, în timp ce cunoaşterea

[2] Bertrand Russell, *Selected Papers of Bertrand Russell*, New York, The Modern Library, n.d., pp. 352-353.

despre masa pe care cred că o văd înaintea mea poate fi eronată, nu mă pot înşela asupra faptului de a avea experienţa particulară care-mi este furnizată de privirea asupra mesei: datele senzoriale sau imaginea senzorială care constituie experienţa mea vizuală la acest moment este cu adevărat şi neîndoielnic o evidenţă, însă prezenţa presupusei mese ca obiect material este îndoielnică.

Bineînţeles, s-ar putea spune că, dacă ceea ce îmi apare în experienţă nu este, în sens strict, un obiect material ci date senzoriale, totuşi pot infera din aceste date ale experienţei existenţa şi caracteristicile obiectului. Aşa a crezut şi Russell într-o fază timpurie a filosofiei sale. Din păcate, atunci când a vrut să determine ce fel de inferenţă ne poate conduce de la datele senzoriale la obiecte materiale, a văzut că nici un fel de inferenţă, nici deductivă nici inductivă, nu poate fi legitimă.

Neputând să înţeleagă cum ajungem, în cadrul cunoaşterii umane, de la datele senzoriale la obiectele materiale comune existente în lume, Russell a luat hotărârea de a ignora obiectele materiale, ocupându-se numai de datele senzoriale. După cum este deja clar din discuţia exemplului cu Napoleon, noi nu trebuie să ne gândim la Napoleon ca la o entitate definită care rămâne acelaşi individ identic cu el însuşi de la naştere până la moarte, ci, insistă Russell, trebuie să ne gândim la Napoleon ca la o „serie complexă de ocurenţe legate între ele de legi cauzale" sau, cum spune el în alte contexte, Napoleon nu este altceva decât „o construcţie logică din date senzoriale".

Acesta ar fi, pe scurt, argumentul lui Russell pentru ceea ce s-ar putea numi eliminarea obiectelor materiale din lume şi înlocuirea lor cu date senzoriale. De fapt, în terminologia lui Russell, nu obiectele materiale fac parte din „mobilierul ultim al lumii" ci aceşti „particulari" momentani cum sunt petele de culoare, sunetele, gusturile, mirosurile etc. Aceasta

este teoria. O credem, sau putem să o credem? Presupunând că am urmărit argumentația lui Russell pas cu pas – și ca argument filosofic este o performanță ingenioasă – o putem totuși accepta? Intelectual vorbind, poate că da. Din punctul de vedere al simțului comun însă, nu este oare ea incredibilă, dacă nu fantastică?

Apelul lui Aristotel la simțul comun ca antidot la alienările științei și filosofiei moderne

„Fantastic!" ar fi cu siguranță judecata pe care Aristotel ar face-o cu privire la o teorie ca a lui Russell. Motivul pentru care m-am ocupat atât de mult cu expunerea unei teorii filosofice particulare a lui Russell într-o carte despre Aristotel este că aceasta ne poate servi ca unitate de măsură pentru observarea distincției de caracter și temperament a filosofiei aristotelice. Deși Aristotel nu l-a citit niciodată pe Russell, i-a citit cu siguranță pe filosofii greci care au propus teorii la fel de fantastice. Iar reacția consistentă a lui Aristotel față de aceștia a fost că orice poziție filosofică ce pare să agreseze judecata simțului comun al umanității este pur și simplu falsă. Nu că nu s-ar putea găsi destui oameni care să-și ocupe timpul cu ea, ba poate toți oamenii s-ar ocupa de ea pentru o vreme; dar cu asemenea teorii, cum este și cea a lui Russell, pur și simplu nu poți prosti pe toată lumea tot timpul!

Nu vreau să spun că Aristotel ar fi respins poziția lui Russell doar pe motivul că este împotriva bunului simț. Dimpotrivă, ca filosof, el s-ar fi simțit obligat să examineze evidențele și argumentele russelliene și să arate precis cum și unde anume se fac scrum. De fapt, acest tip de investigație constituie o parte însemnată din activitatea filosofică a lui Aristotel. De exemplu el a arătat ce este greșit în argumentele lui Parmenide pentru imposibilitatea schimbării, sau în argumentele lui Platon cum că oamenii nu există decât dacă

participă la forma perfectă și imuabilă a Omului în sine, iar lucrurile frumoase există pentru că participă la Frumosul în sine, sau în aserțiunea lui Heraclit cum că, din moment ce toate lucrurile se schimbă, este imposibil să existe ceva identic cu sine sau să aibă o natură și un caracter determinat. În toate aceste cazuri, Aristotel a admis nevoia de a-și întâlni oponenții mai mult sau mai puțin pe propriul lor teren, să le cântărească argumentele cât mai atent în vederea încercării de a le răspunde și a le respinge. Însă, suspiciunea sa inițială cu privire la oricare din aceste poziții științifice și filosofice era cel mai probabil trezită dacă teoriile respective nu treceau testul de rezistență la simțul comun al omenirii în general[3].

Cu aceasta putem spera că am câștigat cel puțin o toleranță prealabilă față de pretenția că Aristotel este un filosof care merită să fie ascultat astăzi cu aceeași atenție ca și unul din filosofii contemporani cei mai provocatori. Căci cultura modernă, nu mai puțin în știință ca în filozofie, s-a dovedit a fi, dacă nu lipsită de respect pentru persoane, totuși lipsită de respect față de simțul comun al persoanelor sau față de ceea ce am numi mai bine judecata natural informată a umanității. Ar putea fi acesta măcar unul din motivele nefericitei scufundări a culturii moderne, pe care o simțim la fiecare pas? Câți dintre noi nu experimentăm această schizofrenie sau poate alienare, între lumea cotidiană în care trăim ca oameni

[3] În acest punct s-ar putea forța obiecția că Aristotel nu ar fi apelat niciodată la ceva de genul „simțului comun al umanității". Mai întâi, la fel ca toți ceilalți greci, el făcea cu siguranță distincția netă și absolută între greci și barbari, îndoindu-se, ca toți grecii, că expresia „simțul comun al umanității" s-ar putea aplica și barbarilor. Apoi, nicăieri în scrierile lui Aristotel nu se găsește o doctrină explicită sau dezvoltată asupra simțului comun, în sensul în care îl folosim noi. Cu toate acestea, nu consider impropriu principiul de lectură a lui Aristotel conform căruia el ar fi tocmai tipul de filosof ce nu ezită să facă cel puțin un apel implicit la ceea ce am numit în general judecata simțului comun al umanității.

printre alți oameni și lumea așa cum ne este reprezentată de oamenii de știință și filosofii moderni?

În ceea ce privește filosofia, putem spune că exemplul lui Russell nu este unul atipic. În mod cert, cu greu ar fi putut nega Russell că lumea în care credea el ca filosof este diferită de lumea în care trăia ca ființă umană. Imaginați-vi-l pe Russel dând mâna cu un prieten sau întărâtând o mulțime adunată pentru condamnarea implicării militare a Statelor Unite în Vietnam. Fără îndoială, în asemenea circumstanțe el ar fi putut încă să rămână la convingerea sa filosofică cum că orice enunțuri pe care le-ar fi făcut despre oamenii și lucrurile din fața sa sunt reductibile prin definiții uzuale la propoziții despre date senzoriale și nu despre oameni și lucruri. Și totuși este la fel de sigur că nu putea rămâne atât de fidel filosofiei sale încât să asume la nivelul atitudinilor și comportamentului, dacă nu și în mintea sa, că oamenii și lucrurile cu care avea de a face sunt tot atâtea grupări și serii de date senzoriale.

Ceea ce este valabil pentru filosofia modernă în general rămâne valabil și pentru știință: universul științific al fizicii, astronomiei și biologiei moderne, este greu identificabil cu lumea pe care noi, ca ființe umane, o populăm în mod conștient, sau cu care interacționăm, sau de care uneori ne bucurăm ori suferim. Iată, în perioada timpurie a revoluției științifice îl găsim pe Galilei care, în secolul al șaptesprezecelea, excludea din universul fizic așa numitele calități secundare, tratând drept reale numai calitățile primare ca figura, mărimea, mișcarea, cantitatea, locul etc. Chiar și astăzi se insistă asupra faptului că „moleculele nu au culoare, atomii nu produc sunet, electronii nu au gust iar corpusculii nu au nici măcar miros".[4] Astăzi se recunoaște faptul că relațiile spațiale și

[4] Descrierea aparține de fapt lui Russell și se găsește în unul din eseurile publicate în *Mysticism and Logic*, citat din Charles A. Fritz,

temporale aşa cum le experimentăm noi sunt diferite de spaţiul şi timpul fizic în sine. Nu numai atât, dar ultimele teorii ştiinţifice şi ipoteze fundamentale prin care toate datele ştiinţifice sunt organizate şi legate între ele, prezintă natura cu o înfăţişare imposibil de reprezentat. Ca ipoteze, se spune că ele nu sunt derivate sau induse din date empirice; nici măcar nu sunt, spun unii, subiect al verificării sau falsificării prin experienţă, oricum nu într-un sens evident. Nu e nici o mirare atunci că universul pe care cercetătorul îl studiază în activitatea sa profesională se dovedeşte a fi cu totul altul decât lumea cotidiană în care el, ca fiinţă umană, acceptă necritic că este parte atunci când, să spunem, stă la un pahar cu prietenii sau îşi depune votul la alegeri, sau urcă scările dimineaţa spre birou ori laborator.

Dacă lucrurile stau aşa, atunci de ce să nu ascultăm, măcar un pic, la ce are să ne spună Aristotel, cel a cărui miză filosofică de bază este încercarea de a ne readuce din tărâmurile de fantezie suprarealistă cât şi din nu mai puţin elaboratele şi involutele imaginaţii ştiinţifice şi filosofice, pentru a ne ancora din nou la realităţile cotidiene, pentru care judecata sobră şi simţul comun al umanităţii par să depună o atare mărturie indestructibilă. Este posibil aşa ceva? Mai este viabil un asemenea program filosofic? Să-l ascultăm pe Aristotel şi vom vedea.

Bertrand Russell's Construction of the External World, New York, The Humanities Press, 1952, p. 139.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul II

FIZICA: NATURA REALITĂȚILOR FIZICE

„Care sunt tipurile sau varietățile principale de lucruri din univers?", „Care sunt tipurile de entități fundamentale?" Sau, ca să împrumutăm formularea lui Russell, „Ce tipuri de lucruri alcătuiesc mobilierul ultim al lumii?" Astfel de întrebări, deși Aristotel nu le-a formulat în aceleași cuvinte, pot sta ca preliminarii la ceea ce el numea „fizica", sau cunoașterea generală a naturii și a lumii naturale. În plus, ele sunt întrebări de bun simț. Oricine se poate pune în situația de a formula răspunsuri oarecum de bun simț la asemenea întrebări. „Ei bine", am putea spune, „lumea este alcătuită din oameni și lucruri diverse. Mai precis, există multe feluri de obiecte neînsuflețite și nenumărate specii de plante și animale – peștii din mare, păsările din aer și fiarele de pe pământ". Ne putem aminti și de vechea zicală cu peștele, pasărea de curte și heringul roșu cel bun.

Recunoscând că o asemenea clasificare este mult prea simplistă, vom presupune că un grad mai mare de complexitate va conduce doar la o clasificare mai elaborată, nu însă la una principial diferită. Totuși, Aristotel ar insista cu o clasificare diferită în principiu, deși nu departe de bunul simț, adică de ceea ce oricine ar recunoaște ca fiind de bun simț pe baza experienței cotidiene. Desigur, toate lucrurile din univers, fie ele pești sau păsări, au mărime; ele pot fi localizate fie aici, fie acolo, iar, la momente diferite, le aparțin cu nece-

sitate anumite caracteristici sau calități. Mai mult, majoritatea lucrurilor sunt uneori active, în sensul că se poate spune că ele fac ceva; alteori sunt pasive, în sensul că li se face sau li se întâmplă ceva. Apoi, ele stau în anumite relații unele față de altele. Și așa mai departe.

Nu este chiar și mărimea unui lucru ceva important? La fel de importantă este și relația în care se află el cu alte lucruri. Dar locul în care se află un lucru, locația sa, nu este și ea ceva important? Similar, ceea ce face lucrul, activitățile sale, ca să nu mai menționăm momentele în care acesta acționează sau nu. Toate acestea sunt, în mod egal, reale. Apoi, în același fel (deși ar fi oarecum o lărgire a sensului termenilor *lucru* sau *entitate* sau *ființă*) și momentele, locurile, relațiile și acțiunile, sunt toate în felul lor ceva anume, adică ființe sau lucruri – spuneți cum vreți – entități de un fel al lor propriu.

Cu aceasta începe să funcționeze recunoscuta teorie aristotelică a categoriilor, *categoriile* fiind criteriile ultime sub care pot fi clasificate toate lucrurile din univers, cu alte cuvinte, tipurile de lucruri fundamentale sau felurile fundamentale de entități despre care putem spune că alcătuiesc mobilierul ultim al lumii. Altfel spus, semnificația doctrinei categoriilor este că orice lucru, sau cel puțin orice entitate fizică, orice prezență din lumea fizică, trebuie să fie ori *cantitatea* (mărimea, masa) a ceva, ori o *calitate* a ceva, ori *locul* (locația) a ceva, ori *relația* a ceva cu altceva, ori *acțiune* sau *pasiune* a ceva, ori *timpul* în care ceva se petrece etc. Nu trebuie să uităm o altă categorie, cea mai importantă dintre toate, acel „ceva" despre care cantitatea se spune că este cantitate sau mărime a ceva, despre care se spun apoi calitatea, locul, acțiunea. Termenul lui Aristotel, sau mai degrabă traducerea standardizată a termenului aristotelic, cu care desemnăm acel ceva despre care predicăm calitățile sau cantitățile sau acțiunile, este *substanța*. Cu alte cuvinte, o cantitate, de

exemplu, nu ar putea fi sau exista fără a fi cantitate a ceva, adică a unei substanțe. Ar putea oare să existe pur și simplu o lungime de două picioare și jumătate, fără ca ea să fie lungimea a ceva? Sau, mai bine, să ne gândim la faptul de a merge. Poate exista mersul – doar mersul ca atare, în sine – fără să existe ceva care merge? Dar despre virtute? Ar putea să existe numai virtutea, fără ceva despre care să putem spune că are virtutea respectivă, sau că este virtuos? În concluzie, toate categoriile de lucruri cu excepția substanței au trăsătura fundamentală de a exista numai în substanță. Ele sunt, în sensul literal al termenului, *accidente* (de la *ad,* la, și *cadere,* a cădea) ale substanței.

În consecință, clasificarea categorială a lui Aristotel cu privire la toate tipurile și felurile de lucruri care există sau pot exista în lumea fizică poate fi sintetizată cu ajutorul unui principiu simplu și evident: orice trebuie să fie ori o substanță ori un accident al unei substanțe. Întorcându-ne la clasificarea lucrurilor în pești, păsări și heringi roșii, putem observa că, pe schema lui Aristotel, peștii, păsările și heringii sunt toate substanțe. Dar, de bună seamă, sunt multe alte lucruri în univers. De exemplu, mirosul heringului. Acesta este inseparabil de pești, sau măcar de anumite tipuri de pești și totuși nu trebuie confundat cu peștele însuși: mirosul unui hering este doar o trăsătură sau calitate a heringului, nu heringul însuși! În același mod, mărimea unui lucru – a heringului de bună seamă – este cu siguranță ceva distinct de hering. Sau, cum ar spune Aristotel, mărimea unui lucru este în categoria cantității, nu în cea a substanței. Apoi, întrebarea unde se află heringul în mare ar fi una cu privire la loc sau locație, diferită de o întrebare cu privire la mărime sau cantitate sau de una vizând mirosul (calitate). Să presupunem, ca o alternativă, că întrebarea ar viza activitatea pe care o face heringul, atunci când înoată. De data aceasta lucrul despre care întrebăm, faptul de a înota, se situează sub categoria acțiunii.

Poate, totuşi, am putea arunca mai multă lumină asupra temeiului şi semnificaţiei de bun simţ a doctrinei categoriilor citând un scurt pasaj scris de un biolog, cu o generaţie sau două în urmă:

> Botanistul care descrie o plantă nouă asumă implicit că are de a face cu o entitate reală, auto-conţinută, care constituie subiectul descrierii sale şi astfel asumă că aceasta este o *substanţă*. Îşi măsoară specimenul şi îi găseşte *dimensiunile*. Îi descrie culoarea, forma, însuşirile frunzelor şi florilor, într-un cuvânt *calităţile* sau atributele specifice. Îi indică locul în regnul vegetal, *relaţia* cu alte organisme. Apoi menţionează *data* la care a descoperit-o, locaţia în care a crescut, *poziţia, acţiunile*, şi *efectul exercitat asupra ei* de alte vietăţi. Toate aceste lucruri îi apar ca elemente necesare şi ireductibile în descrierea sa.[5]

Pe scurt, un citat ca acesta aduce la lumină faptul elementar că, ne place sau nu, auzim pentru prima oară sau nu, nu putem să nu recunoaştem că în univers orice lucru trebuie să fie ori substanţă ori accident al unei substanţe. Adică: ori un lucru în sensul de *substanţă,* ori o calitate a lucrului, ori o mărime sau *cantitate* a lui, ori poate ceva ce lucrul respectiv întreprinde (*acţiune),* ori ceva ce se petrece cu lucrul (*pasiune*); ori *locul* sau locaţia acelui lucru, ori *poziţia* lui, ori momentul sau *timpul*, ori probabil *relaţia* sa cu alte lucruri, şi aşa mai departe. Nu este important dacă acceptăm lista categoriilor aşa cum a dat-o Aristotel sau dacă adăugăm la ea alte categorii pe care Aristotel nu le indică, sau dacă le reducem pe unele la altele. Ceea ce este important este că o astfel de clasificare rudimentară a tuturor lucrurilor ca fiind ori substanţe ori accidente ale substanţei este, într-adevăr, o clasificare „necesară şi ireductibilă" a mobilierului ultim al lumii. Pur şi simplu, aşa stau lucrurile; este un fapt natural elementar, atestat irefutabil de simţul nostru comun sau de

[5] W. R. Thommpson, *Science and Common Sense,* London, Longmans Green and Co., 1937, pp. 57-58.

ceea ce Bergson numea foarte bine *la métaphysique naturelle de l'esprit humain.*

Poate ar trebui să observăm, măcar în treacăt, că simplul fapt că o atare fizică sau metafizică se prezintă pe sine în fața simțului comun ca fiind atât de naturală și evidentă deopotrivă încât rămâne nechestionabilă, nu înseamnă că aceeași schemă se prezintă la fel și filosofului sofisticat. Lui Bergson cu siguranță nu i-a apărut așa iar lui Russell, ca să luăm un alt exemplu, i-a apărut chiar mai puțin acceptabilă, ba chiar i-a prilejuit o judecată caustică despre „metafizica epocii de piatră căreia i se datorează bunul simț". Și nici nu s-a oprit aici; într-un pasaj celebru, el s-a avântat într-un zbor de plăcere pe deasupra metafizicii simțului comun din epoca de piatră, așa cum este ea surprinsă de Aristotel:

> Există concepția cum că o instanță a mersului este nesubstanțială în comparație cu John, ceea ce pare greșit. Considerăm că John merge și nu poate să existe mersul fără ca cineva ca John să săvârșească acțiunea de a merge. Dar este la fel de adevărat că nu ar putea exista nici John, separat de ceva precum mersul. Noțiunea că acțiunile sunt săvârșite de un agent este pasibilă de același tip de critică precum noțiunea că gândirea are nevoie de un subiect sau un ego. A spune că John merge este același lucru cu a spune că mersul respectiv este o parte a seriei întregi de ocurențe numite John. Ocurența mersului ca fenomen izolat, exclus din seria pe care noi o numim „persoană", nu este imposibilă logic.[6]

Acest *pronunciamento* tipic russellian, cum că nu există nici o imposibilitate logică în existența mersului separat de ceva care să meargă, trebuie depășit în tăcere. Dar însăși maniera și modul în care doctrina aristotelică a categoriilor este sfidată, ne servește la a indica atât caracterul de bun simț al doctrinei cât și dificultatea de a o ataca, nefiind nici ultragiant, nici asertiv paradoxală.

---

[6] *Selected Papers of Bertrand Russell,* pp. 355-356.

Schimbarea fizică: argumente filosofice împotriva posibilității schimbării

Să ne întoarcem la fizică. Așa cum am remarcat deja, faptul că lucrurile din univers trebuie să fie ori substanțe ori accidente ale substanței nu este tocmai scopul *Fizicii* lui Aristotel. Mai degrabă, pentru el, caracteristica distinctivă pentru toate entitățile fizice sau naturale este ceea ce noi am numi îndeobște „caracterul lor dinamic": fizica este în mod precis domeniul sau regiunea schimbării ori mișcării, în care lucrurile iau ființă și pier, unde foarte puține lucruri sunt staționare, cele mai multe fiind subiect al mișcării dintr-un loc în altul, unde ele cresc sau se micșorează, își schimbă trăsăturile și chiar modul de a fi și, unde, probabil, nu se poate spune despre nimic că este absolut același în fiecare moment.

În același timp, mișcarea și schimbarea, oricât de clare ni s-ar părea din perspectiva simțului comun, nu sunt chiar atât de ușor inteligibile cum s-ar putea crede. De fapt, filosofii, atât cei dinaintea lui Aristotel cât și cei de după el, s-au angrenat în speculații sterile în jurul simplului și evidentului fapt al schimbării. Unii au spus că așa ceva pur și simplu nu poate exista. Alții au declarat că, deși schimbarea este reală, ea sfidează înțelegerea. Iar alții au insistat asupra faptului că, deși într-un anumit sens putem spune că schimbarea este atât sensibilă cât și inteligibilă, totuși într-un alt sens ea nu este schimbare reală, ci mai degrabă ceva fundamental diferit de schimbare, dar cu care schimbarea este confundată mereu.

Întorcându-ne la Aristotel, ne-am putea aștepta ca tendința sau preocuparea sa inițială de bază să fie salvarea și reabilitarea noțiunii simțului comun asupra schimbării. Chiar face asta în primele trei cărți ale *Fizicii*, procedeul constând în a stabili principiile și cauzele fundamentale pe baza cărora faptul schimbării poate deveni demonstrabil și inteligibil imediat. În orice caz, pentru a putea înțelege care este aici

miza lui Aristotel, trebuie mai întâi să luăm în considerare ce anume a asumat Aristotel însuşi ca fiind miza sa. Propun mai întâi să ne formăm o imagine sumară şi foarte stereotipă asupra a trei poziţii filosofice despre schimbare, opuse în cel mai înalt grad simţului comun. Să le numim în mod arbitrar perspectiva heraclitică, parmenidiană şi zenoniană (succesivistă) asupra schimbării.

Pe Heraclit Aristotel şi-l reprezintă ca susţinând că nimic nu este sustras schimbării în nici un moment. Dar, dacă un lucru A se află într-un proces constant de schimbare şi dacă nu există nici o parte a lui A care să fie sustrasă schimbării, atunci este imposibil ca A să fie A sau să fi fost vreodată A. Căci, niciodată un astfel de lucru A nu poate fi luat ca fiind ceea ce este – anume A – din moment ce el s-a schimbat chiar în acel moment şi a devenit altceva, astfel încât, el nici nu este şi nici nu a fost A. Rezultatul unei asemenea perspective e acela că nimic nu este vreodată ceva, fiind imposibil să cunoaştem că ceva anume este mai degrabă astfel decât altfel, sau că ar avea o natură sau un caracter determinat. Aristotel caracterizează mai mult cu umor această imagine heraclitică asupra schimbării, relatând o presupusă dispută între Heraclit şi discipolul său Cratylos. Heraclit a susţinut că unui om îi este imposibil să intre de două ori în acelaşi râu, din moment ce, râul fiind în perpetuă schimbare, el nu este acelaşi în două momente diferite. Cratylos s-a opus, argumentând împotriva tezei maestrului său, spunând că nu este adevărat că nu putem intra de două ori în acelaşi râu: este imposibil să intrăm chiar şi o singură dată!

Pentru Heraclit, faptul schimbării făcea întreaga natură şi întreaga lume naturală neinteligibilă. Interesant este că, întorcându-ne le teoria parmenidiană asupra schimbării, sau cel puţin la felul în care o înţelegea Aristotel, se pare că Parmenide a ajuns la aceeaşi dilemă ca şi Heraclit: ori schimbare, ori inteligibilitate, ambele împreună nefiind posi-

bile. Doar că, în vreme ce Heraclit voia să sacrifice inteligibilitatea pentru a rămâne de partea schimbării, Parmenide procedează la o neverosimilă negare a schimbării pentru a menține inteligibilitatea. Parmenide nu dorea doar să nege existența schimbării, el are argumente pentru a arăta chiar că schimbarea este imposibilă.

Pe scurt, argumentul ia forma următoare. Dacă schimbarea ar fi reală, sau dacă ar exista ceva numit schimbare, aceasta ar însemna că realitatea sau existența se schimbă. Dar pentru ca ceva să se schimbe, trebuie să devină altceva și diferit de sine, altfel nu am putea spune că s-a schimbat. Faptul că realitatea sau existența sau realul poate să devină diferită, nu înseamnă decât că ea devine altceva decât realul, adică irealul. Din păcate, aici ajungem la o contradicție. A spune că realul s-a schimbat sau a devenit ireal implică faptul că situația rezultată din această schimbare este una în care realul trebuie să fie ireal sau diferit de real. Cu alte cuvinte, trebuie să recunoaștem că ceea ce este a devenit ceea ce nu este: „Realul nu este real; ceea ce este este ceea ce nu este". De aici Parmenide conchide că schimbarea nu este posibilă deoarece este autocontradictorie.

Negarea parmenidiană a schimbării în favoarea inteligibilității sugerează la rândul ei o a treia perspectivă asupra schimbării, pe care o putem numi teoria zenoniană[7] a schimbării ca simplă succesiune. S-ar putea spune că locul în care noțiunea parmenidiană de schimbare intră în dificultate generând o contradicție este acela în care schimbarea se construiește ca implicând ideea de lucru care se schimbă sau devine diferit. Căci, atunci când ceva – oricare „ceva", să zicem – se schimbă sau devine diferit, trebuie să spunem că încetează a mai fi ceea ce este; este, deci, un non-este. Dar de ce nu am

[7] Această denumire este poate inadecvată deoarece se spune că Zenon a formulat o teorie a schimbării ca simplă succesiune fără să și subscrie la ea în mod necesar.

încerca să ieşim din această contradicţie eliminând pur şi simplu noţiunea de lucru care se schimbă sau suferă schimbarea? În locul ei am putea considera că un lucru este ceea ce este şi că, în loc să se schimbe sau să devină diferit, lucrul respectiv este doar succedat de altceva, diferit de sine. Putem exprima aceeaşi idee în simboluri, astfel: pentru a nu mai face greşeala de a presupune că un A poate deveni non-A, presupunem că A, după ce a existat un timp, încetează să mai existe fiind succedat de ceva diferit de A, să spunem B. Nu mai avem nici o contradicţie: nu se mai poate spune că A devine sau este B (adică non-A), ci doar că mai întâi există A, iar apoi A este urmat sau succedat de B.

Mai mult, odată ce trecem de la aceste consideraţii abstracte la situaţia concretă din lumea reală, recunoaştem imediat că succesiunea, nu mai puţin decât schimbarea, este într-adevăr un fapt natural. Fulgerul, de pildă, este succedat de tunet, boala de sănătate, o zi o succede pe alta. Totuşi nu am putea spune că fulgerul în sine devine tunet sau că boala devine sănătate, sau că o zi devine altă zi. Oricum, succesiunea este un fapt la fel de natural ca şi schimbarea.

Să nu uităm totuşi că, în sensul simţului comun, schimbarea nu trebuie exclusă din natură în favoarea succesiunii. Aşa cum admitem că fulgerul este urmat de tunet fără să devină tunet, tot la fel admitem că un om devine bătrân, că o frunză se schimbă din verde în galbenă sau că un corp – acelaşi corp – se mută dintr-un loc în altul. Totuşi, din perspectivă zenoniană, toate aceste cazuri sau instanţe de schimbare trebuie să fie reduse la instanţe de succesiune. De pildă, în loc să spunem că aceeaşi frunză care este acum verde îşi schimbă culoarea şi devine galbenă, va trebui să admitem că mai întâi există o frunză verde care este succedată de o altă frunză având o tuşă de galben, iar aceasta este succedată de o altă frunză care are mai mult galben, iar în final urmează o altă frunză complet galbenă.

Nu recunoaştem oare în această teorie zenoniană a schimbării, conform căreia schimbarea este de fapt eliminată şi înlocuită cu noţiunea de succesiune, un prototip al teoriei la care l-am văzut deja subscriind pe Bertrand Russell, în pasajul despre Napoleon? Căci, negând existenţa unui ego strict identic cu sine al lui Napoleon, acelaşi de la naştere până la moarte, Russell nu face altceva decât să spună că Napoleon este doar o succesiune de aparenţe momentane sau o serie de ocurenţe legate între ele prin legi cauzale – „mai întâi un sugar plângăcios, apoi un băiat, apoi un tânăr chipeş şi subţire" etc. Iată cum teoria zenoniană a schimbării renaşte odată cu Bertrand Russell, tot aşa cum perspectiva heraclitică şi cea parmenidiană despre schimbare îşi au şi ele reprezentanţii lor moderni.

Schimbarea fizică: analiza şi apărarea ei de către Aristotel pe baza celor trei principii ale schimbării

Ce putem spune acum despre Aristotel? Am spus deja că punctul lui de vedere este că există, evident, mişcarea sau schimbarea. Aceasta se impune în mod necesar şi cu evidenţă oricăruia dintre noi, oricât ar fi de sofisticate argumentele filosofilor care încearcă să ne convingă că ceea ce pare evident nu este aşa. Totuşi, aceste argumente nu pot fi înlăturate doar pe temeiul că sunt împotriva simţului comun. Ele trebuie cântărite cu grijă pentru a fi respinse. Însă nu noţiunile de schimbare şi mişcare trebuie analizate mai departe, ci este nevoie de determinarea principiilor care stau la bază; odată ce aceste principii vor fi cunoscute şi vom putea vedea care sunt condiţiile de existenţă ale schimbării, abia atunci obiecţiile heraclitice, parmenidiene şi zenoniene vor putea fi considerate inofensive şi irelevante. Aristotel consideră că principiile schimbării sunt trei la număr, anume *forma, materia* şi

privațiunea. Este simplu de înțeles ce sunt forma și privațiunea și de ce sunt ele esențiale pentru oricare ocurență sau instanță a schimbării și mișcării. Căci, orice schimbare este schimbare din ceva în altceva, altfel nimic nu s-ar putea schimba și toate lucrurile ar fi asemenea. Mai precis, nu ar trebui oare ca orice schimbare din ceva în altceva să fie modelată ca fiind o schimbare, de exemplu, din a fi X în a nu fi X (sau invers, din a nu fi X în a fi X)? Astfel, omul care a fost sănătos nu mai este sănătos, planta care a fost un vlăstar acum este mare, apa care a fost rece este acum caldă etc.

Cu alte cuvinte, prin termenul tehnic *formă* Aristotel înțelege în primul rând o determinație specifică a lucrurilor. Faptul că un lucru este astfel și nu altfel, că este albastru și nu portocaliu, că este aici și nu acolo, sau că este un câine și nu o pisică – toate aceste determinări posibile ale lucrurilor au loc în virtutea a ceea ce Aristotel numește formă. Sau, mai simplu spus, determinațiile lucrurilor sunt forme. În acest sens, categoriile care au fost prezentate în secțiunea anterioară sunt tot atâtea feluri în care pot fi determinate lucrurile, sau feluri în care lucrurile au determinări și caracteristici: cantitate, calitate, substanță, loc etc. Astfel, categoriile, considerate ca o clasificare a felurilor în care lucrurile pot fi determinate, nu sunt decât o clasificare a determinațiilor formale sau formelor lucrurilor.

Întorcându-ne la problema mișcării și schimbării, din moment ce schimbarea este trecerea de la starea în care un lucru este astfel la starea în care același lucru nu mai este astfel, Aristotel poate să spună fără a greși că printre principiile schimbării trebuie să se afle forma și privațiunea de formă.

În orice caz, al treilea principiu al schimbării, materia, este mai dificil de înțeles, deși nevoia introducerii lui apare imediat din insuficiența celorlalte două. Căci, la drept vorbind, nici o formă nu se poate schimba în opusul sau în contrarul său. Să luăm de exemplu culoarea roșie. Desigur, un

obiect roşu poate lua oricând o altă culoare: o baracă roşie poate fi vopsită în albastru, o faţă roşie poate deveni palidă. Totuşi, observăm că deşi un lucru sau un obiect roşu poate primi altă culoare, roşul în sine nu poate, zicând aşa, să devină albastru. La fel în ceea ce priveşte mărimea sau cantitatea: o plantă de porumb care a avut înălţimea de şase inci poate creşte până la înălţimea de şase picioare. Dar şase inci ca atare nu devine niciodată şase picioare.

În consecinţă, dacă există mişcarea, atunci trebuie să avem un al treilea principiu, în afară de formă şi privaţiune. De fapt, cerinţa unui al treilea principiu serveşte la a arăta încă o dată ceea ce am observat deja mai devreme cu privire la schimbare, ca opusă succesiunii, anume că schimbarea implică întotdeauna ceva care se schimbă sau ceva care suferă sau subzistă sau susţine schimbarea. Ce este acest ceva?

Mai întâi putem fi înclinaţi să răspundem că trebuie să fie o substanţă, în sensul lui Aristotel, care subzistă sau susţine schimbarea. Acest răspuns nu ar fi în întregime greşit. Întorcându-ne din nou la doctrina categoriilor, din moment ce substanţa aristotelică trebuie să fie întotdeauna cea care are o anumită mărime sau calitate sau acţiune sau localizare, ar însemna că tot substanţa este cea care se schimbă de la o anumită dimensiune la alta, mai mare sau mai mică, sau de la un loc la altul etc. Cu siguranţă, în exemplele pe care le-am alcătuit ar părea indiscutabil că substanţa este lucrul-care-se-schimbă sau ceea-ce-se-schimbă. Căci, dacă nu mărimea de şase inci se schimbă în şase picioare, ci mai degrabă planta de porumb, atunci desigur că planta se află sub categoria substanţei nu sub cea a cantităţii sau relaţiei sau locului. La fel, din moment ce nu culoarea roşie este cea care devine palidă, ci mai degrabă o faţă roşie, atunci, cu siguranţă, faţa este clasificabilă ca substanţă şi nu ca accident al substanţei.

Totuşi Aristotel nu admite substanţa ca fiind al treilea principiu al schimbării, ci altceva, anume *materia*. De ce?

Motivul de bază este acela că, din moment ce se admite că orice schimbare presupune existența a ceva care se schimbă, trebuie să se admită și că, pentru a se schimba, acel ceva trebuie să fie astfel încât să aibă posibilitatea de a se schimba sau de a deveni diferit. Această abilitate, capacitate sau potențialitate de a deveni altceva sau diferit se numește la Aristotel materie. E adevărat că acest termen este mai degrabă un obstacol pentru noi azi, obișnuiți cum suntem a gândi materia și obiectele materiale ca fiind ceva ce ocupă spațiu și au masă, sau ca având mărime și masă, sau cum vrem să spunem. Nu însă și pentru Aristotel. Pentru el, materia este simplă potențialitate iar potențialitatea, la rândul ei, este tot timpul înțeleasă ca posibilitate a ceva sau altceva. Astfel, în contextul schimbării, ceea ce se schimbă este ceva care are cel puțin o potențialitate de a deveni altceva sau ceva diferit. Cu alte cuvinte, trebuie să fie ceea ce Aristotel numește lucru material sau substanță.

Și dacă substanța este întotdeauna cea care se schimbă, schimbarea are loc numai în virtutea materiei sau potențialității sale de a suferi schimbarea. Astfel încât materia și nu substanța este cea care trebuie indicată ca fiind al treilea principiu al schimbării. Sau, ca să ajungem la aceeași concluzie dar dintr-un unghi puțin diferit, punctul de vedere al lui Aristotel este că substanțele din lumea naturală – oameni, plante, animale, corpuri fizice, cele patru elemente (pământ, aer, foc, apă) – sunt toate compuse din formă și materie; aceasta înseamnă a spune că, în plus față de forma substanțială – care determină o substanță cum ar fi focul de pildă, să fie un anume fel de lucru, adică substanță și nu altceva – ele mai conțin și o componentă materială. Focul se poate schimba: poate crește sau descrește, se poate mișca dintr-un loc în altul, poate chiar să moară sau să înceteze a mai fi. Dată fiind o atare abilitate, capacitate sau potențialitate de a fi altceva și diferit față de ceea ce este în mod ac-

tual la un anumit moment, focul nu este numai formă, adică nu este numai ceva determinat, ci şi, în sensul lui Aristotel, ceva material, adică are potenţialitatea de a prelua alte forme şi alte determinaţii de la acele lucruri care le au în prezent.

Mai mult, lipsindu-i acest component material, focul sau orice altă substanţă ar fi pur şi simplu incapabil de schimbare. Am avut ocazia mai devreme să observăm că formele ca atare nu se schimbă: roşul ca atare nu poate deveni verde, deşi un lucru roşu poate deveni verde; rotunjimea în sine nu poate deveni altă formă, cu toate că un lucru rotund poate ajunge să dobândească altă configuraţie. Ca să mai luăm un exemplu, natura umană – forma substanţială de a fi un om sau a fi uman – nu se schimbă nicidecum: nu devine palidă sau bolnavă, nu aleargă şi nici nu stă nemişcată, nici nu îmbătrâneşte şi moare. Într-adevăr, atunci când un om particular îmbătrâneşte şi moare, nemaiexistând, nu gândim nici o clipă că natura umană s-a schimbat sau a încetat să existe. Prin urmare, fără materie lucrurile şi substanţele din lume nu s-ar schimba niciodată. Dar având materia, trebuie să înţelegem că orice lucru sau substanţă din lume, în plus faţă de faptul de a fi ceea ce este în mod determinat la un anumit moment (adică, în plus faţă de forma sa substanţială şi faţă de toate formele accidentale, al căror rezultat este tocmai acest lucru cu aceste caracteristici particulare şi determinate la un anumit moment particular), el mai este capabil şi de a fi altceva sau diferit, de a dobândi alte forme şi trăsături determinate. Această potenţialitate de schimbare pe care o au substanţele din lumea naturală este materia lor şi datorită ei ele pot fi numite şi substanţe materiale.

Odată ajunşi aici, am putea încerca să vedem cum pot fi proiectate cele trei principii aristotelice peste doctrina categoriilor, astfel încât să reuşim să oferim o perspectivă de

ansamblu asupra schimbărilor care au loc în natură și asupra felului în care ele se petrec. După Aristotel, schimbările pot avea loc numai în cadrul a patru din cele zece categorii; cu alte cuvinte, schimbarea poate fi numai a cantității, a calității, a locului și în final a substanței. Să luăm exemplul unui om particular, să zicem Joe. Bineînțeles, Joe este o substanță, iar ca substanță din lumea naturală este o substanță materială, ceea ce înseamnă că are în potență toate felurile de forme și determinări, altele decât cele de la un anumit moment. Astfel, Joe își poate schimba mărimea devenind mai greu sau mai ușor, sau poate crescând ori micșorându-se în înălțime: aceasta ar însemna o schimbare a cantității (sub categoria cantității). Sau și-ar putea schimba calitatea, devenind din palid roșu, din ignorant învățat, sau din frumos urât. Bineînțeles, ca ființă umană normală, Joe poate să se miște dintr-un loc în altul: aceasta ar însemna locomoție sau schimbare a locului. În sfârșit, ca toți oamenii, Joe nu a existat dintotdeauna și nu va exista pentru totdeauna: la un anumit moment el s-a născut, a început să existe, iar într-un alt moment va muri și nu va mai exista. Schimbări ca aceasta din urmă, spre deosebire de schimbările de cantitate, calitate sau loc, sunt schimbări substanțiale, în sensul că substanța însăși este cea care începe să existe, respectiv dispare.

Mai mult, în toate aceste cazuri de schimbare, cele trei principii sunt prezente și funcționale. În cazul schimbărilor de cantitate, calitate și loc, materia substanței este cea care are anumite determinații în raport cu cantitatea sau locul și, în același timp, o potențialitate pentru determinări cantitative, calitative sau spațiale diferite. În toate cele trei cazuri de schimbare, cele două determinări formale sunt opuse una față de alta ca și contrarii sau ca formă și privațiune. Ceea ce se petrece la nivelul procesului schimbării în sine este că materia sau substanța materială care suportă schimbarea își

pierde pur şi simplu determinaţia formală pe care o avea – indiferent dacă era o determinaţie de cantitate, calitate sau loc – şi preia o altă determinaţie, diferită.

În mod similar, deşi mult mai radical, se petrece şi schimbarea substanţială, diferită de schimbările accidentale menţionate. În acest caz, materia şi numai ea este cea care pierde o formă substanţială pentru a prelua alta. Cu alte cuvinte, o substanţă materială nu poate fi substrat al schimbării la fel ca în cazurile de schimbare cantitativă, calitativă sau spaţială, deoarece în acest caz substanţa însăşi este cea care se naşte sau dispare. Prin urmare, doar materia singură, sau ceea ce Aristotel numeşte materia primă, este acum în situaţia de a fi determinată de o formă substanţială anume pentru ca apoi, ca rezultat al schimbării, să fie determinată de altă formă, diferită. De exemplu, una este schimbarea apei din rece în caldă; dar pentru schimbarea a ceva care are forma substanţială a apei în altceva care are o cu totul altă formă substanţială, să spunem aer, în acest caz nimic nu suferă sau poate fi substrat al unei asemenea schimbări, în afară de materia însăşi sau potenţialitatea pură de a deveni o substanţă diferită.

Este limpede, atunci, că în toate cazurile de mişcare sau schimbare, fie ea substanţială sau accidentală, cele trei principii ale formei, materiei şi privaţiunii funcţionează. Trebuie să ne întrebăm acum în ce fel presupune Aristotel că o cunoaştere clară a acestor principii va putea înlătura dificultăţile heraclitice, parmenidiene şi zenoniene cu privire la schimbare? Răspunsul ar trebui să fie vizibil deja. Dificultatea lui Heraclit a apărut, aşa cum am văzut, din faptul că, neînţelegând cum este posibilă schimbarea formelor ca principii ale determinării şi inteligibilităţii, a ajuns pur şi simplu să nege faptul că într-o lume a schimbării ar mai putea exista forme sau principii de determinare de orice fel. Mai mult, el a acceptat cu franchețe consecinţele unei ase-

menea poziții admițând că, dat fiind acest flux universal al schimbării, nimic nu poate măcar să fie ceea ce este, cu atât mai puțin să fie cunoscut ca fiind ceva anume. Răspunsul lui Aristotel în acest caz este că simplul fapt al schimbării, al schimbării care are loc peste tot și tot timpul în lumea naturală, nu interzice lucrurilor să aibă determinații formale sau să fie ceva anume în mod determinat. Dimpotrivă, o contrarietate de determinații formale (sau ceea ce Aristotel numește simplu forma și privația ei) se găsește în orice instanță sau tip de schimbare, fie ea schimbare substanțială sau numai accidentală (a cantității, calității sau locului). Prin urmare, din perspectivă aristotelică, nu există nici o incompatibilitate între inteligibilitatea naturii și lucrurilor naturale pe temeiul determinațiilor formale și, pe de altă parte, faptul că acestea sunt subiect al schimbării și fluxului.

Pe de altă parte, răspunzând lui Zenon, cel care elimină schimbarea în favoarea succesiunii, pe temeiul că formele și determinațiile formale nu se pot niciodată schimba ci cel mult se pot succede una după alta, Aristotel spune că, într-un anume sens, Zenon are dreptate: formele ca atare nu pot să se schimbe sau să devină diferite. Dar, în cazul schimbărilor concrete care au loc de fapt tot timpul în natură, ca un lucru atât de evident al experienței noastre, nu principiile formale suferă aceste schimbări ci materia și componentele materiale care sunt fără excepție parte componentă a oricărei substanțe materiale. Cu alte cuvinte, dificultățile zenoniene cu privire la mișcare provin din efortul de a înțelege mișcarea și schimbarea cu ajutorul unor principii care sunt insuficiente.

Răspunsul aristotelic la adresa lui Parmenide nu este fundamental diferit față de cel adresat zenonienilor: el implică admiterea materiei ca principiu al mișcării. Dificultatea lui Parmenide revelă neputința lui de a înțelege cum realul, sau ceea ce este, poate să se schimbe sau să devină ceva

diferit, în condițiile în care ar trebui să spunem atunci că este non-real, sau că este ceea ce nu este. Răspunsul lui Aristotel este că realul nu este doar o chestiune de determinații formale sau o determinație unică, anume Realul. Nu, realitatea materiei și potențialității trebuie să fie admisă alături de cea a formei. Iar materia, spre deosebire de formă, este exact acel ceva capabil de a deveni altceva sau ceva diferit. Prin urmare, dacă a fi real implică mai mult decât a fi determinat de o singură formă, anume Realitatea, atunci nu mai există nici un motiv ca realul să nu se poată schimba fără a trebui, din acest motiv, să-l numim non-real. Căci, ceea ce este, sau realul în sensul de ființă numai potențial determinată cu privire la o anume formă sau determinație formală, se poate schimba foarte bine, în sensul de dobândire a unei determinații formale, fără ca prin aceasta să devină non-real.

Ce este schimbarea sau mișcarea. Definiție și cauze

Oare ar fi capabilă această teorie aristotelică despre schimbare, cu cele trei principii ale sale și dat fiind rolul indispensabil pe care îl acordă materiei, să ne ajute să ne revizuim credința în simțul comun și în schimbarea fizică, în natura fizică de zi cu zi? Mai mult decât atât. Aristotel își încununează dezbaterea cu o definiție a schimbării, oarecum enigmatică însă importantă. Poate că totuși *definiție* nu este cuvântul potrivit aici, căci nu putem lua demersul lui Aristotel decât ca pe o încercare de a specifica sau a fixa felul particular de ființă sau realitate, statutul ontologic distinct și totuși neobișnuit pe care l-ar avea schimbarea în univers. Până la urmă categoriile, așa cum am văzut, trebuiau să fie o clasificare a tuturor felurilor de lucruri sau entități existente în lume. Și totuși, ce este schimbarea? Nu

există o astfel de categorie în lista sa şi nici nu s-ar putea înţelege ce loc ar putea să ocupe schimbarea sau mişcarea printre categoriile enumerate de Aristotel. Cu siguranţă, schimbarea nu este o calitate a ceva, nici o substanţă sau locaţie, nici relaţie. Desigur ea este totuşi ceva, mai degrabă decât nimic. De fapt, acesta este întreaga miză a argumentelor aristotelice în favoarea schimbării, îndreptate împotriva filosofilor detractori ai ei. Dar cum se întâmplă atunci că schimbarea sau mişcarea nu are nici un loc printre categoriile lui Aristotel?

Desigur că răspunsul la această întrebare se poate considera ca fiind implicat de tot ceea ce s-a spus până aici. Categoriile, cum am spus, sunt forme. Ele reprezintă diversitatea de feluri sau moduri în care lucrurile din lume pot fi determinate şi identificate, ca substanţe sau cantităţi, calităţi, acţiuni, relaţii etc., ale substanţelor. Însă schimbarea sau mişcarea nu se determină pur şi simplu în acelaşi fel. Dimpotrivă, principiul necesar al schimbării este principiul materiei sau potenţialităţii, iar materia ca atare nu este nimic determinat ci numai potenţă cu privire la determinaţii. Ea, materia, nu este nici ceva nici altceva, este doar capabilă să devină ceva sau altceva. De fapt, ea nu este decât însăşi devenirea sau progresul sau tranziţia de la a fi în mod potenţial astfel sau altfel la a fi în mod actual astfel sau altfel, adică tocmai schimbarea sau mişcarea.

De exemplu, un om tânăr care, să spunem, are un talent sau o aptitudine vădită pentru tâmplărie sau pentru ştiinţa computerelor sau poate pentru medicină, dar care nu are încă în mod actual niciuna din aceste priceperi deoarece tocmai a început să înveţe una dintre ele, se află, am putea să spunem, ca învăţăcel, în plin proces de schimbare, respectiv de schimbare a calităţii de la a fi nepriceput la a fi priceput. Atâta timp cât are numai potenţa de a fi doctor, să spunem, dar nu a făcut încă nimic pentru a învăţa meseria,

el nu progresează în acea direcție și deci nu se schimbă sau nu se dezvoltă. Pe de altă parte, odată ce a învățat meseria și a devenit un doctor bun, nici în acest caz nu se schimbă, cel puțin nu în acea direcție, deoarece procesul schimbării este acum încheiat și complet. Cel care a fost inițial priceput în mod potențial este acum priceput în mod actual.

Să mai luăm un exemplu, unul simplu și clar. Să presupunem că țin în mână o bandă de gumă neîntinsă, lungă de trei inci, dar care se poate întinde până la șase inci. Atâta timp cât nu este întinsă, guma nu se află în proces de schimbare a lungimii. Pe de altă parte, odată ce a fost întinsă până la șase inci și are în mod actual acea lungime, ea nu se mai află în proces de întindere, adică de schimbare. Prin urmare, schimbarea în sine trebuie să fie localizată chiar în procesul de întindere a gumei, adică în chiar tranziția sa de la lungimea de șase inci potențiali la lungimea de șase inci actuali. În plus, pe parcursul procesului de schimbare sau tranziție, banda de gumă nu are, strict vorbind, nici o lungime determinată: nu are nici trei inci nici șase inci. Într-adevăr, atâta timp cât procesul de schimbare nu este oprit sau întrerupt la un anumit moment, banda care se întinde nu are nici o lungime particulară, aflându-se mereu undeva între sau pe drum de la o lungime la alta.

În continuare Aristotel încearcă să surprindă toate aceste nenumărate trăsături ale schimbării sau mișcării numindu-le, simplu, desăvârșire sau completare, perfecționare sau *actualizare* a potențialității unui lucru, până când lucrul respectiv nu a devenit ceea ce în mod inițial era în potență. Cu alte cuvinte, schimbarea este tocmai acea condiție intermediară a unui lucru, aflată între potențialitatea de a fi astfel sau altfel și actul de a fi astfel sau altfel. Numai faptul de a avea o potență nu constituie o schimbare, dar odată ce potența a fost actualizată, schimbarea s-a încheiat.

Schimbarea este astfel tocmai actualizarea unei potențe sau a ceva potențial, în măsura în care este potențial.

Doctrina aristotelică despre cele patru cauze ale schimbării

Odată stabilit ce este mișcarea în lumea fizică, anume actualizarea unei potențe, și știind de asemenea că orice actualizare sau realizare a unei potențe trebuie să implice cel puțin trei principii – materia și o contrarietate de determinații formale – totuși nu este încă limpede ce anume cauzează sau provoacă schimbarea. Termenul utilizat de Aristotel, cel de *principii,* semnifică în sine doar condițiile preliminare care trebuie îndeplinite pentru ca o schimbare să poată exista. Dar pentru ca schimbarea să se petreacă sau să aibă loc în mod actual, trebuie să fie ceva care o cauzează.

E drept, Aristotel nu este suficient de clar cu privire la felul în care ar fi dorit să înțelegem distincția lui între principii și cauze. El sugerează că, în timp ce cauzele schimbării sunt totodată și principii, nu toate principiile sunt și cauze. Pentru a ne da seama de semnificația particulară a acestei distincții poate că ar trebui să invocăm noțiunea modernă de necesitate, opusă suficienței, ca și condiții ale schimbării. În lumina argumentelor noastre de până acum, ar trebui să reiasă că cele trei principii ale schimbării sunt cu siguranță necesare pentru ca schimbarea să se petreacă; dar, numai prezența acestor trei principii este departe de a fi suficientă pentru a face ca o schimbare să aibă loc. Astfel, apelând la exemplul nostru de mai devreme, nu este doar verosimil ci chiar frecvent cazul în care cineva nepriceput într-o anumită meserie are totodată capacitatea de a dobândi acea pricepere, dar nu face nimic pentru a o dobândi. Aceasta înseamnă că procesul de schimbare – în acest caz învățarea – nu are loc în mod efectiv.

Pe de altă parte, presupunând că individul respectiv începe să învețe, capacitatea sa de învățare – ceea ce Aristotel ar numi materia sau potența – trebuie să continue pe parcursul procesului. Îndepărtând capacitatea de învățare, învățarea ar înceta chiar dacă procesul respectiv ar fi deja inițiat. La fel, așa cum principiul material al schimbării trebuie să fie prezent pe tot parcursul procesului de schimbare, și principiul formal trebuie să fie prezent. În definitiv, schimbarea este o schimbare a individului (principiul material) *din* starea de nepricepere (privațiune) *în* starea de pricepere (principiul formal). Această determinare formală, deși nu este realizată actual până când procesul schimbării este complet, e totuși determinativă în raport cu întregul proces, pe tot parcursul lui, într-o asemenea manieră încât, fără ea, procesul respectiv de schimbare sau dezvoltare nu ar fi identic cu el însuși. În cazul nostru este vorba despre un proces de învățare, care, conform schemei aristotelice a categoriilor, ar însemna o schimbare de calitate; în sine, nu este o schimbare de cantitate, loc sau substanță. În concluzie, principiul determinării formale este o condiție necesară a schimbării, nu numai pentru inițierea acesteia și nu numai, ca să spun așa, la momentul începerii ei, ci și ca un principiu care trebuie să existe pe tot parcursul procesului de schimbare și determinând schimbarea ca fiind acea schimbare particulară și nu alta.

Nu la fel stau lucrurile și cu al treilea principiu al schimbării, cel pe care Aristotel îl numește *privațiune*. Privațiunea – în cazul nostru, nepriceperea – este un principiu în sensul de simplu punct de plecare: ea este, oricum, o precondiție necesară pentru existența procesului de învățare dar, în același timp, ceva care rămâne în urma devenirii individului de la nepricepere la pricepere.

Astfel, dintre cele trei principii ale schimbării, numai două rămân ca și condiții necesare și continue pentru schimbare, chiar și după ce schimbarea a început să aibă loc. Cel

de al treilea principiu, al privațiunii, deși este condiție necesară în sensul de punct de pornire, nu este și condiție continuă a procesului însuși. Prin urmare, atunci când Aristotel ajunge să discute cauzele schimbării, ca distincte față de principii, el transformă imediat două din principii în cauze, numindu-le *cauză materială* și *cauză formală*. Ceea ce are el în minte este fără îndoială ceva similar cu ceea ce am discutat noi aici, anume că materia și forma continuă să fie condiții necesare ale procesului însuși de schimbare, aflat în derulare, nu sunt numai condiții necesare pentru inițierea schimbării sau simple cerințe care conferă punctul de plecare, cum era cazul privațiunii. Așa se explică, prin urmare, faptul că pentru Aristotel materia și forma sunt atât cauze cât și principii ale schimbării, în timp ce privațiunea este numai principiu fără a fi cauză.

Cu toate acestea mulți dintre noi ne vom simți desigur derutați cu privire la motivul pentru care Aristotel consideră materia și forma unei anumite schimbări ca fiind cauze actuale ale ei. Condiții necesare sunt cu siguranță, într-un mod în care privația nu este. Dar de ce trebuie considerate și cauze? Este posibil să avem de a face cu o simplă dificultate terminologică, dată de faptul că termenul lui Aristotel pentru *cauză* din limba greacă ar fi putut avea conotații diferite față de cele din engleză. Oricum ar sta lucrurile, este cert că, dacă Aristotel a avut sentimentul că materia și forma nu trebuie considerate ca fiind cauze actuale ale schimbării, totuși el a spus că ele sunt condiții numai necesare dar nu și suficiente și că, printre condițiile indispensabile pentru ca procesul schimbării să aibă loc, mai există și altele care trebuie considerate, dacă nu mai importante, cel puțin drept cauze de un alt tip.

Pentru a ilustra acest lucru trebuie să recurgem din nou la unele din exemplele noastre de schimbare și sperăm să putem vedea cum analiza aristotelică a structurii cauzale a

schimbării se acordă foarte bine cu perspectiva simțului comun asupra problemei. Am utilizat deja ca exemple relevante cazul tânărului aflat în proces de învățare a unor deprinderi și cel al benzii de gumă aflată în proces de întindere de la lungimea de trei inci la cea de șase inci. Condițiile indispensabile pentru ambele procese de schimbare ar fi următoarele: în primul caz, faptul că există ceva capabil de a fi (iar pe parcursul schimbării să se afle în mod actual în procesul de a deveni) priceput; în al doilea caz, faptul că există ceva capabil de a fi (iar pe parcursul schimbării să se afle în mod actual în procesul de a deveni) mai lung. Cu alte cuvinte, în ambele cazuri există acel ceva, adică substanța materială, care suferă sau susține schimbarea, ceea ce Aristotel numește cauză materială. Este, de altfel, greu de conceput cum ar putea să existe vreo schimbare fără existența a ceva care se schimbă (fie că acceptăm fie că nu acceptăm să numim acel ceva cauză); la aceasta se referă Aristotel prin noțiunea de cauză materială a schimbării.

Considerații comparabile se aplică și asupra cauzei formale. Stă în natura lucrurilor ca orice schimbare să implice faptul că ceea ce suferă schimbarea – materia sau cauza materială – dobândește, ca efect al procesului de schimbare, o nouă determinație formală. Aceasta înseamnă că simpla potență a lucrului de a fi astfel sau altfel trebuie să devină în act astfel sau altfel, ca rezultat al schimbării. În consecință, ceea ce devine lucrul – noua lui formă – este desemnat de Aristotel ca fiind cauza formală a schimbării. De pildă, în cazul benzii de gumă, dacă prin întindere ea devine în mod actual lungă de șase inci, atunci această nouă determinație formală în raport cu lungimea benzii sau cu cantitatea este numită cauză formală a schimbării.

Să observăm totuși expresia particulară folosită în ultima propoziție cu privire la banda de gumă, „prin întindere". La ce anume se referă ea? Desigur, pentru ca ceva să fie în-

tins, trebuie să existe ceva care operează acea întindere. Faptul că banda este capabilă de a fi întinsă – cauza materială – nu este suficientă pentru a cauza întinderea actuală și nici cauza formală nu poate fi luată în considerare în acest sens. Faptul că banda va atinge lungimea de șase inci nu este desigur suficient pentru a explica procesul ei de întindere sau de tragere către acea lungime. Mai degrabă, ceea ce e indispensabil în această succesiune este o anumită forță sau putere sau un agent care, să spunem așa, operează întinderea sau, cu alte cuvinte, produce sau cauzează în mod actual schimbarea ca atare. Este ceea ce Aristotel numește *cauză eficientă* sau, alteori, cauză agentă a schimbării. În alte rânduri o numește cauza motoare, în sensul de cauză care acționează ca un mișcător, în sensul tranzitiv al verbului *a mișca*.

Avem de data aceasta în sfârșit o cauză în sensul în care termenul ar fi complet inteligibil pentru noi în limba engleză, căci *cauză* are azi o conotație diferită, ceva de felul unei eficiențe actuale sau a unui agent, într-un sens foarte îndepărtat de ceea ce voia să spună Aristotel prin cauza materială sau formală. Totodată, trebuie observat că nici o cauză eficientă nu ar putea fi la fel de eficace în cauzarea unei schimbări fără ca ceea ce se schimbă să aibă capacitatea de a fi schimbat (cauză materială) și fără să fie schimbat în ceva, într-o nouă formă sau determinație formală (cauza formală). În acest sens, o cauză eficientă sau agentă a schimbării nu este o condiție suficientă într-o măsură mai mare decât cauzele materială și formală. Toate trei sunt condiții necesare dar numai împreună sunt și suficiente.

Și totuși, în cele mai multe cazuri ele nu sunt condiții suficiente pentru schimbare fără adăugarea unei a patra cauze, sau, poate ar fi mai bine să spunem, unui al patrulea factor de schimbare: *cauza finală* în termenii lui Aristotel. Există mari rețineri în a folosi acest termen, de parcă ar fi o imprecație. Căci, cauzele finale aristotelice au fost țapul ispăși-

tor preferat al oamenilor de știință și filosofilor încă din secolul al șaptesprezecelea, când Descartes a lansat moda împroșcând cu reputatul său dispreț asupra lor.

Dar cauzele finale nu sunt nici atât de respingătoare nici atât de absurde cum par. Bineînțeles, ceea ce s-a asumat dintotdeauna ca fiind eroarea în legătură cu ele este faptul că o cauză finală (din latină: *finis*) are conotația de finalitate, scop sau țel și astfel, a introduce cauzele finale în natură și a sugera că aceste cauze se află printre condițiile necesare ale schimbărilor naturale pur fizice, înseamnă a concepe schimbarea ca și cum ea ar fi comparabilă cu acțiunile intenționate ale ființelor umane. Asta este cu adevărat absurd, căci vântul nu suflă, apa nu curge la vale și focul nu arde, așa cum corpurile fizice nu se mișcă, în vederea unui scop. Să terminăm deci cu asta!

Prin urmare, în loc să ne lăsăm purtați de diatribe, să privim o clipă asupra faptelor, pentru a vedea nu numai ce crede Aristotel despre cauzele finale ci și felul cum funcționează ele în cadrul unei perspective aristotelice asupra lumii. Pentru acest scop, să luăm în considerare câteva exemple simple de schimbări naturale sau fizice: strălucirea soarelui pe pervazul de piatră al unei ferestre într-o zi rece de iarnă, sau frunza de arțar schimbându-și toamna culoarea din verde în galben. În primul caz, după ce razele soarelui ating piatra, aceasta se încălzește. Avem, desigur, o instanță simplă de schimbare calitativă: piatra (în acest caz, o substanță și totodată ceva care funcționează ca și o cauză materială a schimbării), din lipsită de căldură (privațiune), devine caldă (cauză formală). Apoi, desigur, soarele este cauza eficientă a schimbării (cum s-ar mai spune, soarele este cel care încălzește piatra). În mod similar, oricât de dificil ar fi pentru un amator să le indice, există nenumărate influențe și nenumărați agenți (cauze eficiente) care acționează asupra frunzei cauzându-i

schimbarea de culoare, şi nu este nici o îndoială în acest sens în mintea noastră.

Cu toate acestea, dacă ne gândim puţin, nu este oare evident că acţiunile, influenţele, efectele – numiţi-le cum vreţi – numeroaselor cauze eficiente şi agente care funcţionează în lumea naturală, sunt mereu determinate sau, de ce nu, regulate? Astfel, ne aşteptăm ca acţiunea razelor soarelui asupra pervazului de piatră să aibă ca efect încălzirea lui şi nu albăstrirea sau spargerea lui în bucăţi şi nici ridicarea lui pe o muchie sau ridicarea lui în zbor pentru a pluti ca norii pe cer. De asemenea, cauzele ce acţionează asupra frunzei au ca efect schimbarea culorii acesteia şi nu transformarea ei în piatră, nici mărirea dimensiunii ei de zece ori, nici transpunerea ei pe o planetă diferită. Cu alte cuvinte, din moment ce agenţii naturali şi cauzele eficiente, atâta timp cât le putem identifica şi înţelege, au rezultate suficient de bine determinate şi, mai mult sau mai puţin, predictibile, în aceeaşi măsură putem spune că unor anumite forţe şi agenţi le sunt adecvate anumite consecinţe sau rezultate proprii: ele tind să producă un anume efect despre care putem spune că li se potriveşte, deşi nu într-un sens deliberat sau intenţional. Cauzele finale aristotelice nu reprezintă altceva decât rezultatele sau consecinţele caracteristice şi regulate, corelate cu acţiunile caracteristice ale anumitor cauze eficiente şi agente care operează în lumea naturală.

Bineînţeles, atunci când cauza eficientă sau agentă de la care o anumită acţiune porneşte se întâmplă să fie o fiinţă umană, sau, mai precis, o fiinţă inteligentă, atunci este limpede că acea cauză finală poate fi totodată şi scop, ţel şi, în acest sens, finalitatea acelei fiinţe inteligente care a iniţiat acţiunea. Întorcându-ne la exemplul nostru cu banda de gumă, dacă forţa eficientă sau agentă care cauzează întinderea benzii este mâna unui om, atunci cu siguranţă scopul, adică, în acest sens, cauza finală a acţiunii, poate fi dorinţa indivi-

dului respectiv de a întinde banda. La fel şi în cazul tânărului care începe să înveţe o deprindere, cauza finală a acţiunii sale este scopul său. Şi totuşi, nu există nici un motiv să considerăm cauza finală a unei acţiuni eficiente ca fiind în mod necesar scop în sensul de finalitate conştientă. Dimpotrivă, în orice lucru care se schimbă, cauza materială care suferă schimbarea este corelată cu cauza formală, fiind tocmai acea determinaţie formală pe care potenţialitatea materială o preia sau o dobândeşte ca rezultat al schimbării, prin urmare şi cauza eficientă sau agentă care efectuează schimbarea este corelată cu o cauză finală, care nu reprezintă nimic mai mult decât produsul sau realizarea caracteristică potrivită acelei acţiuni eficiente în mod particular.

Aceasta este, deci, doctrina aristotelică a celor patru cauze. De fapt, ea nu este altceva decât o exfoliere şi o explicare a convingerii simţului nostru comun că orice schimbare trebuie să fie schimbare a ceva (cauză materială) din ceva anume (privaţie) în ceva diferit (cauză formală), schimbarea fiind în mod necesar efectuată de un agent (cauză eficientă) a cărui acţiune poate fi concepută ca fiind de un anumit fel şi producătoare a unui rezultat caracteristic (cauza finală).

Din nou despre rana ştiinţei şi filosofiei moderne

Ar fi foarte convenabil pentru noi să spunem că, în mod evident, teoria aristotelică despre schimbare, cu cele trei principii şi patru cauze, serveşte numai la confirmarea şi dezvoltarea noţiunilor simţului nostru comun asupra schimbării şi cauzelor sale. În acelaşi timp, nu este mai puţin evident că întreaga mărturie a lui Aristotel şi a simţului comun este anulată definitiv de către întreaga istorie a ştiinţei şi filosofiei moderne, care susţine că nici schimbarea nici cau-

zele ei nu sunt ceea ce spune Aristotel sau simțul comun că ar fi.

De pildă Galilei. Teoria lui despre mișcare este total inconsistentă cu cea a lui Aristotel. În acord cu doctrina lui Galilei, după cum a fost ea sintetizată într-una din așa-zisele legi newtoniene ale mișcării, un corp continuă la infinit mișcarea sau starea de repaus dacă nu acționează asupra lui o forță externă. Din contră, pentru Aristotel, un corp, departe de a continua la infinit să se miște până când asupra lui acționează o forță externă, de fapt nici nu poate continua să se miște în primul rând decât dacă asupra lui acționează o forță externă.

Nu este nici un secret cu privire la motivele care l-au condus pe Galilei și pe alte mari figuri ale științei secolului șaptesprezece să se despartă de teoria aristotelică asupra mișcării. În termeni oarecum rudimentari și de amator, motivul simplu este acela că, în mișcarea proiectilelor, cum ar fi un proiectil de tun, acestea par să continue să se miște prin aer fără să se poată spune că vreo cauză eficientă identificabilă acționează continuu asupra lor pentru a le mișca. Totuși, conform teoriei lui Aristotel, ar fi necesară acțiunea continuă a unei cauze eficiente pentru ca mișcarea corpului să fie menținută.

Aceasta este problema. Ce putem spune despre meritele ei? O întrebare ciudată, fără îndoială, dacă un moment istoric de eșec al fizicii aristotelice în a explica mișcarea proiectilelor nu numai că a tras clopotele funebre acelei fizici dar a și avut ca efect înmormântarea ei completă și totală, astfel că timp de trei sute și ceva de ani nimeni nu s-a mai gândit că ar merita luată în discuție. Nu vom încerca nici noi să îi luăm apărarea sau să reabilităm încercările considerate eșuate ale diverșilor aristotelicieni din toate timpurile de a explica mișcarea proiectilelor. Să ne mulțumim mai degrabă cu considerarea câtorva consecințe ale teoriei moderne gene-

ral acceptate conform căreia mişcarea continuă nu ar avea nevoie de o cauză eficientă sau motoare continuă.

La prima impresie teoria este ciudată, ca să nu spunem mai mult, dacă nu chiar contra-intuitivă. Căci, dacă luăm în considerare nu numai mişcarea în sine (în sens aristotelic, deplasarea sau schimbarea de loc) ci şi alte feluri de schimbare (schimbările de cantitate, de calitate), ar părea în afara discuţiei ca un lucru să poată începe un proces de schimbare fără existenţa a ceva care să îl schimbe. Să ne gândim din nou la banda de gumă: este cu putinţă ca ea să se afle într-un proces de întindere şi să fie întinsă în act fără ca ceva anume să producă această întindere? Sau, în cazul pietrei încălzite de soare: ar putea continua procesul de încălzire dacă soarele ar fi acoperit de un nor iar razele nu ar mai ajunge la pervazul de piatră? Sau, gândiţi-vă că, umflând un balon, încetaţi a mai sufla aer în el: îşi închipuie cineva că balonul va continua să se mărească, deşi aerul nu mai este împins în el?

Sunt la fel de simplu de înţeles aceste lucruri şi în principiu, nu numai în fapt. Dacă mişcarea sau schimbarea este, în termeni aristotelici, numai actualizarea unei potenţialităţi, devine evident că potenţialităţile nu se actualizează prin ele însele. Iasca pe care am strâns-o pentru un foc de tabără este în sine inflamabilă, dar nu va arde de la sine: ceva trebuie să o aprindă, iar focul trebuie apoi să o ardă. La fel, piatra poate fi caldă în mod potenţial, dar această simplă potenţialitate nu este suficientă pentru ca piatra să devină caldă actual: ceva trebuie să o încălzească.

Nici deplasarea – cel puţin dacă este luată conform simţului comun – nu face excepţie de la această regulă. Cartea aflată acum pe biroul meu poate, evident, să se mute pe raftul de cărţi; copacul căzut peste şosea poate fi îndepărtat şi pus într-un loc mai convenabil; maşina mea aflată în garaj poate fi adusă în faţa casei. Nu încape îndoială, nici una din aceste mişcări sau mutări nu pot avea loc fără ceva care să

efectueze mutarea: eu trebuie să mut cartea, un buldozer trebuie să mute copacul, motorul maşinii trebuie să fie pornit pentru ca maşina să poată fi mutată în faţă. Când mă opresc, sau când buldozerul sau motorul maşinii se opreşte, mai este oare probabil ca totuşi cartea să continue să meargă spre raft, copacul spre marginea drumului, iar maşina spre faţa casei?

Şi totuşi, dat fiind că în alte contexte şi cazuri ale experienţei noastre – de exemplu, în cazul mişcării proiectilelor – ni se pare că lucrurile îşi continuă mişcarea fără să existe altceva care să le mişte, am putea, bineînţeles, pentru a nu ignora aceste cazuri, să renunţăm total la doctrina lui Aristotel despre mişcare şi să o înlocuim cu o variantă a teoriei newtoniene despre mişcarea inerţială. Este însă mişcarea inerţială cu adevărat inteligibilă, sau e mai degrabă ceva ce noi doar postulăm ca atare fără să înţelegem cum şi ce este ea? Nu are cumva dreptate Aristotel atunci când spune că schimbarea sau mişcarea nu e ceva determinat (nici o cantitate determinată a ceva, nici calitate sau relaţie sau loc sau moment sau poziţie şi aşa mai departe)? Chiar acesta este motivul pentru care Aristotel nu admite mişcarea printre categorii. Mai degrabă, cum spune el, mişcarea sau schimbarea este actualizarea unei potenţe: un *a fi pe cale* de la ceva la altceva, fără să fie nici ceva, nici altceva. Nu este de conceput nici actualizarea unei asemenea potenţe fără existenţa a ceva care o efectuează, nici ca ceva să se afle în procesul de schimbare (sau alterare sau creştere sau descreştere) fără ca altceva să producă schimbarea. Nimic nu se poate afla în mişcare fără ca altceva să îl mişte.

Dacă totuşi insistăm că mişcarea nu este aşa ceva ci are caracterul de mişcare inerţială, foarte bine; dar cum trebuie să o înţelegem pe aceasta din urmă? Nu o mai putem înţelege ca fiind actualizarea unei potenţe căci aceasta, cum am văzut, implică existenţa unei cauze eficiente care să o actualizeze. Am putea încerca, de pildă, cum a făcut Descartes, să tratăm

mișcarea ca pe o calitate a obiectului deplasat. Dar asta ar însemna să surprindem schimbarea sau mișcarea ca pe o categorie, să o tratăm, cu alte cuvinte, ca pe o formă definită sau determinație a lucrurilor. Totuși, experiența noastră asupra schimbării și mișcării se împotrivește, schimbarea nefiind ceva definit și determinat ci mai degrabă ceva aflat *pe-cale-de*, un *în-proces*, un *nici-una-nici-alta*. Cum putem, atunci, să înțelegem așa-numita mișcare inerțială? Aparent, nu există nici un răspuns: nu o înțelegem, o acceptăm pur și simplu, și gata.

Nu pare că am putea înainta mai sigur nici dacă, renunțând la încercarea de a înțelege mișcarea ori schimbarea într-un sens non-aristotelic, am urma pașii oamenilor de știință și filosofilor moderni, străduindu-ne să înțelegem structura cauzală a mișcării sau schimbării. Încetând a mai considera schimbarea în termeni de cauză eficientă acționând asupra unei substanțe materiale, probabil pentru o perioadă de timp finită, astfel încât să actualizeze o potență a acelei substanțe, alternativa ar fi să gândim cauza eficientă ca pe un simplu eveniment care se întâmplă înaintea efectului său și care, pur și simplu, declanșează acel efect. De pildă, ca să împrumutăm un exemplu stereotip de la Hume, să presupunem că cineva întreabă: „Ce a cauzat mișcarea bilei de biliard de-a curmezișul mesei, până în buzunar?" Răspuns: „Mișcarea unei bile a fost cauzată de impactul unei alte bile asupra ei". Este clar, totuși, că impactul primei bile asupra celeilalte a precedat mișcarea celei de a doua bile. De aici, putem deriva o caracterizare tipică a relației cauză-efect în filosofia modernă: „Orice cauză își precede efectul".

Totuși, cât de ciudată și frustrantă este ea! Căci, dacă o cauză survine înaintea efectului său, atunci cum poate o cauză – în cazul nostru o cauză eficientă – să acționeze asupra a ceva pentru a produce un efect? Or, în acord cu perspectiva aristotelică asupra problemei, o cauză nu își precede nicioda-

tă efectul ci mai degrabă acțiunea unei cauze este totdeauna concurentă sau simultană cu producerea efectului: în timp ce cuțitul taie portocala, portocala este tăiată; în timp ce banda de gumă este întinsă, ceva o întinde; în timp ce copacul este mutat la marginea drumului, buldozerul îl mută. Înlocuiți această noțiune de cauzare cu cea a cauzei ce precede efectul, și nu va mai exista nici o acțiune cauzală asupra a ceva și nimic asupra căruia să acționeze cauza. Mai probabil, în momentul în care efectul apare, cauza va fi încetat să existe. Prin urmare, este imposibil să gândim o cauză eficientă ca acționând asupra a ceva și producând un efect propriu, aruncând totodată pe fereastră toată panoplia de cauze finale, formale, materiale și eficiente.

Dar ce avem în schimb? Calea modernă constă în a concepe cauza ca pe un simplu eveniment căruia îi urmează un alt eveniment, efectul. Însă, motivul pentru care al doilea eveniment se succede primului, este, încă din vremea lui Hume, considerat neinteligibil. Faptul că B urmează după A se observă în mod repetat, dar *de ce* trebuie să urmeze B după A, în mod necesar, este ceva despre care știința și filosofia modernă ne spun că nu este înțeles și nici nu va putea fi vreodată. Și nici nu este de mirare, din moment s-a renunțat la însăși mașinăria prin care se putea înțelege acțiunea cauzei actual producătoare de efect propriu.

Aceasta nu este însă singura consecință a obiceiului nostru modern de a ridica pur și simplu din umeri ori de câte ori apare problema inteligibilității schimbării sau a relațiilor cauză-efect asociate cu schimbarea și mișcarea, în sens modern. Căci, în momentul în care cauza și efectul sunt reduse simplu la o schemă în care evenimentul B urmează întotdeauna evenimentului A, se vede imediat faptul că ceea ce ne rămâne nu este în nici un caz lumea cotidiană a schimbării, în sens propriu, ci mai degrabă o lume de succesiuni evenimențiale zenoniene lipsite de inteligibilitate.

S-ar putea însă replica: „În ciuda acestei neinteligibilități filosofice, nu sunt totuși folositoare calculele tehnologice elaborate, necesare pentru exercitarea acestui incredibil control asupra naturii, pe care omul modern l-a câștigat? În plus, se pare că ne-am obișnuit deja să privim natura în acest fel, fără să ne mai batem capul cu pretențiile și cerințele perspectivei cotidiene a simțului comun!"

Poate că răspunsul la aceste replici ar putea fi „Da". Totuși, nu este oare la fel de adevărat că prețul plătit pentru această acomodare necritică la fizica modernă și realizările sale este schizofrenia teribilă a culturii moderne, a cărui punct de început este tocmai faptul că lumea cu care ne-am acomodat științific și filosofic se dovedește a fi o lume în care, conform simțului comun și al umanității, pur și simplu nu putem trăi?

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY

Capitolul III

FIZICA: NATURA REALITĂȚILOR ÎNSUFLEȚITE ȘI A REALITĂȚILOR UMANE

Trebuie să fi părut bizară prezumția că în capitolul precedent ne-am ocupat cu prezentarea așa-numitei „fizici" aristotelice. Deși se poate accepta că schimbarea sau mișcarea sunt obiectul legitim al fizicienilor, este greu de presupus că ar fi principala, cu atât mai puțin singura lor preocupare. Nici Aristotel nu ar fi mai puțin pretențios decât noi și ar cere ca orice studiu numit *fizică* să ofere cel puțin o încercare parțială asupra imaginii universului fizic ca întreg, asupra cadrului general al cerului și pământului, a mărilor, soarelui, lunii și stelelor. Pe deasupra, departe de a oferi numai o teorie despre schimbare și mișcare, *Fizica* lui Aristotel conține discuții detaliate și lămuritoare despre lucruri cum sunt timpul, infinitatea (atât divizibilitatea la infinit a lucrurilor cât și presupusa întindere infinită a universului), hazardul, ba chiar despre necesitatea existenței unui dumnezeu sau așa-zis prim motor, prin raportare la schimbările variate și diverse care au loc în natură.

Trebuind cumva să condensăm pe cât posibil sinteza noastră despre știința și filosofia aristotelică, vom fi nevoiți să spunem doar atât despre imaginea caracteristică și distinctă a lui Aristotel cu privire la universul fizic ca întreg: anume că este o reprezentare a naturii așa cum este ea văzută din perspectiva diverselor feluri de schimbare și mișcare proprii numeroaselor tipuri de substanțe din univers. Astfel, Aristo-

tel a crezut că cerul, ca să zicem aşa, constă într-o serie de sfere concentrice de care sunt legate diversele corpuri cereşti: soarele, luna, planetele, stelele. Mai mult, mişcarea proprie acestor sfere este eternă şi circulară: a soarelui în jurul pământului, apoi a lunii, a cărei sferă este diferită de a soarelui etc. Asemenea detalii prezintă însă numai interes istoric.

Apoi, cu privire la ceea ce s-ar putea numi corpuri şi substanţe sublunare, Aristotel a procedat la fel de empiric ca şi în investigaţiile lui asupra corpurilor cereşti. Căci, tot aşa cum simţurile noastre ne spun că soarele se mişcă pe cer de la est la vest, tot la fel ni se pare că orice corp uşor, cum sunt aerul şi focul, tinde să se mişte în sus, în vreme ce corpurile grele, ca pământul şi apa, tind să se mişte în jos. În plus, deoarece Aristotel era convins că pământul se află în centrul universului şi că universul are o întindere finită (din motive pe care nu avem acum timp să le expunem), având anumite limite sau margini, era natural şi adecvat să considere ca fapt confirmat prin experienţă că corpurile uşoare ca fumul sau focul se mişcă ridicându-se spre periferia universului. Pe de altă parte, corpurile grele ca apa şi pământul, precum şi diversele lor componente (lemnul, metalele, corpurile umane etc), dacă sunt suspendate în aer tind să cadă în mod natural spre pământ, odată înlăturat suportul lor.

Să trecem însă la discuţia despre acele lucruri din natură pe care le numim obiecte animate sau lucruri vii. Aşa cum a fost convins că există dovezi indiscutabile cu privire la mişcarea caracteristică cerului (anume mişcarea circulară) şi la mişcarea caracteristică elementelor (adică în sus sau în jos), tot astfel Aristotel a avut convingerea că lucrurile vii suferă schimbări şi dezvoltări caracteristice care le disting de alte substanţe sublunare cum sunt cele patru elemente, dar şi de cer.

Creşterea ca mişcare sau schimbare caracteristică lucrurilor vii

Ce putem spune de pildă cu privire la creştere? Toate fiinţele vii sau substanţele animate, credea Aristotel, sunt caracterizate de schimbări care pot fi numite: nutriţie, creştere şi reproducere. Nu există nici o îndoială asupra faptului că acestea sunt schimbări în sens propriu, deoarece ele manifestă cele trei principii ale schimbării şi sunt determinate de cele patru cauze ale ei. Şi cu toate că mişcarea în jos a unui corp care cade sau mişcarea circulară a corpurilor cereşti sunt în egală măsură schimbări şi mişcări în sens propriu, deoarece prezintă cele trei principii şi cele patru cauze ale schimbării, totuşi, nu le putem caracteriza niciodată ca fiind creşteri sau dezvoltări: un corp căzând spre pământ nu creşte, după cum nici soarele, aflat în mişcarea sa diurnă, circulară, în jurul pământului, nu spunem că creşte.

Ce este atunci specific în legătură cu creşterea, ca schimbare sau mişcare caracteristică în mod special fiinţelor vii? Pentru a răspunde la această întrebare ar fi bine să luăm seama la felul particular în care cauzele eficiente operează în cazul acestor schimbări, diferit de acţiunea lor în cazurile mişcării corpurilor din situaţiile discutate în capitolul anterior. În cazul acela, cum am văzut, pentru ca un corp să-şi continue mişcarea (deplasarea), este evident necesar ca ceva să continue să acţioneze asupra lui pentru a-l mişca. Şi, probabil, acel ceva care efectuează acţiunea trebuie să fie exterior corpului mişcat. Aşa cum se spune şi în legea lui Newton, mişcarea unui corp – cel puţin la începutul ei – este întotdeauna un caz de acţiune asupra corpului „din partea unei forţe externe".

Din contră, în cazul creşterii sau dezvoltării unei plante sau a unui animal, se poate spune că, într-un anume sens, nu există absolut nici o forţă externă care să facă lucrurile să

creasc㠂. Bineînțeles, este adevărat că fără nenumărații factori externi cum ar fi lumina solară și ploaia, majoritatea plantelor nu s-ar putea dezvolta și crește. Dar totuși, deși acești factori sunt necesari pentru creșterea unui arțar, să zicem, nu am putea spune că arțarul este tras în sus de către factorii aceștia externi sau „cauze". Mai degrabă admitem că, date fiind condițiile necesare, copacul crește din el însuși sau prin el însuși. Nu am putea spune nici că nu există o cauză de mișcare sau eficientă, cum o numește Aristotel, pentru creșterea arțarului, ci mai degrabă că această cauză nu este extrinsecă sau externă plantei care crește, așa cum cauza mișcării corespunzătoare unui corp fizic care se mișcă sau este pus în mișcare este externă sau din afară.

Prin urmare, în termenii lui Aristotel, aceasta înseamnă că, la ființele însuflețite, cauzele eficiente ale schimbărilor naturale, mișcărilor și dezvoltărilor pe care le suferă aceste ființe, sunt intrinseci ființelor însele. Într-adevăr, am putea spune că plantele și animalele au propriul lor „motor" intern, deși vom vedea că acest fel de a pune problema este confuz. Oricum ar sta lucrurile, pentru moment trebuie să mai facem un pas ca să putem asimila în schema aristotelică generală toate aceste considerații de simț comun cu privire la creșterea plantelor și animalelor. Interesant, poate chiar ciudat, este faptul că Aristotel alege să discute acest fenomene ale nutriției, creșterii și chiar deplasării, în cazul plantelor și animalelor, sub un titlu la care adesea ne referim ca reprezentând „psihologia" sa.

Definiția aristotelică pentru suflet sau psyche

Totuși termenul *psihologie* nu este deloc nepotrivit din punct de vedere etimologic. Tratatul lui Aristotel dedicat temei este intitulat Περὶ Ψυχῆς, ceea ce s-a tradus de obicei cu acuratețe literală prin „Despre psyche sau suflet". Dar *suflet*

este un cuvânt care în engleză (limbile moderne – *n.t.*) a ajuns să aibă toate asocierile şi conotaţiile străine de sensul aristotelic. S-ar putea reda mai bine prin „principiul psihic" sau poate „principiul animator" al lucrurilor vii. De fapt, Aristotel avea, chiar în vremea sa, la fel de multe dificultăţi cu termenul grecesc ψυχή, ca şi noi azi cu termenul *suflet,* în încercarea de a înţelege intenţia folosirii unui asemenea termen ca fiind propriu lucrurilor vii. Aproape invariabil, atât termenul grecesc ψυχή cât şi modernul *suflet*, sugerează un fel de entitate separată sau substanţă care se crede a locui oarecum în corp, pentru a-l mişca şi a-i oferi un soi de motor, poate chiar supravieţuindu-i într-o viaţă eternă proprie numai lui.

Un asemenea mod de a înţelege sufletul sau psyche este foarte derutant pentru Aristotel. Din punctul lui de vedere, ar fi mult mai corect să privim sufletul ca fiind acel „ce" sau principiul esenţial al unui lucru viu, decât să-l gândim ca pe un fel special de substanţă sau entitate în sine. Desigur, nu se poate nega faptul că simţul nostru comun este impresionat de diferenţele manifeste dintre lucrurile vii şi lucrurile nevii sau dintre corpurile organice şi ceea ce numim corpurile anorganice sau fizice. Cu alte cuvinte, un lucru viu este un alt fel de substanţă faţă de un lucru neviu sau neînsufleţit: acesta se va comporta diferit, va avea funcţii diferite şi, în general, va fi altfel faţă de orice substanţă neînsufleţită. Prin urmare, a spune că o substanţă este vie sau „însufleţită" nu înseamnă că ea găzduieşte vreun soi special de echipament numit suflet sau spirit, ci mai degrabă este echivalent cu a spune că ea este un fel particular de substanţă, capabilă de a efectua anumite funcţii vitale ca nutriţia, creşterea şi reproducerea, precum şi funcţiile de locomoţie şi senzitivă.

În acest sens, pentru Aristotel, sufletul sau *psyche* este doar un anume fel de formă substanţială, un principiu care determină felul de a fi particular al lucrurilor vii. Mai mult,

cum am văzut deja, Aristotel insistă asupra faptului că, în lumea fizică, corpurile grele sunt substanțe de o clasă diferită față de corpurile ușoare, iar corpurile cerești sunt iarăși diferite de substanțele sublunare. În fiecare caz, diferența de clasă este determinată de diferența formelor substanțiale, forma fiind definită ca principiu al determinării în lucruri, în virtutea căruia fiecare clasă de lucruri este ceea ce este și nu altceva. Astfel, cu privire la lucrurile vii, ceea ce le face să fie diferite de lucrurile nevii este chiar forma lor substanțială. Acestei forme substanțiale care determină lucrurile vii să fie ceea ce sunt, Aristotel îi dă numele de *psyche* sau *suflet.*

Luând în considerare sufletele (ale plantelor, animalelor sau oamenilor), ca fiind tot atâtea forme substanțiale prin care aceste lucruri vii devin sau sunt în mod determinat ceea ce sunt, nu trebuie să uităm faptul că formele sunt de regulă corelate cu materia. Pentru ca un lucru să fie în mod determinat ceea ce este, e nevoie nu numai de o formă ca principiu al acestor determinări, ci și de materie, adică ceea ce preia determinarea prin primirea formei. Sau, ca să ne folosim de ilustrările lui Aristotel: pentru ca să existe o întipărire a sigiliului în ceară este necesară nu numai forma întipăririi, ci și bucata de ceară care să primească întipărirea determinată. Forma este pentru materie ceea ce întipărirea este pentru ceară.

Apoi, deoarece ne preocupă lucrurile vii (plantele, animalele, ființele umane), este evident că, așa cum am remarcat, toate acestea suportă diferite feluri de schimbare, mai ales schimbările de dezvoltare caracteristice ființelor vii. În orice caz, ne amintim din capitolul anterior că, pentru ca o schimbare de orice fel să aibă loc, este nevoie de prezența materiei ca principiu indispensabil al schimbării. Prin urmare, scopul tuturor acestor considerații este că, dacă pentru Aristotel sufletul sau psyche poate fi privit nici mai mult nici mai puțin decât ca principiu formal de determinare, în virtu-

tea căruia ființele vii sunt ceea ce sunt, atunci acest principiu formal are nevoie de un principiu material corelat: trebuie să fie ceva care se determină sau care preia un caracter specific prin receptarea formei, anume materia. Mai mult, pentru ca o ființă vie sau însuflețită să se schimbe sau să se dezvolte, ea trebuie să conțină acel ceva care o face capabilă de schimbare, un principiu al potențialității, ceva care nu este nici astfel nici altfel ci numai în mod potențial, adică materia.

Oricum, în ființele vii, principiul material corelat cu sufletul sau forma este corpul. Nu spunem, de pildă, în cazul animalelor, că corpul lor este un corp viu? Tot așa și în cazul plantelor sau oamenilor. În toate acest cazuri, sufletul este pentru corp ca și forma pentru materie. Bineînțeles, nu orice corp fizic, cum ar fi un material de construcție, o piatră sau un lucru neînsuflețit, va putea fi un corp viu; numai corpurile pe care Aristotel le numește corpuri organice sunt susceptibile de viață, adică pot fi caracterizate drept vii în potență. De aceea definiția aristotelică pentru suflet spune că sufletul este formă substanțială, acel „ce este" al unui anumit lucru. În plus, acel ceva pentru care sufletul este „ce"-ul sau forma substanțială nu poate fi decât corpul, un corp fizic; și totuși, un corp fizic de un fel anume, unul care poate funcționa ca și corp viu sau, cum spune Aristotel, un corp organic, unul care este viu în potență.

Nu trebuie să înțelegem de aici că un corp organic există mai întâi și după aceea primește sufletul sau forma substanțială, devenind astfel viu pentru prima dată. Aceasta ar însemna să desconsiderăm sufletul, gândindu-l ca pe o simplă formă accidentală, nu una substanțială. Ar trebui să fie deja limpede din discuția din capitolul anterior că, într-o schimbare accidentală, ceea ce suportă sau susține schimbarea este întotdeauna o substanță. Astfel, un om se poate muta dintr-un loc într-altul, poate deveni din mic mare sau din ignorant, informat. Dar suferind aceste schimbări, omul nu în-

cetează a mai fi om ci, mai degrabă, schimbările sunt doar ale accidentelor substanței, spre deosebire de o schimbare a substanței însăși, care ar transforma-o în altă substanță. Prin urmare, dacă unul și același corp fizic suferă o schimbare de la a nu fi viu la a fi viu, aceasta ar însemna o schimbare accidentală, nu substanțială. Desigur, Aristotel are dreptate să insiste asupra faptului că un corp viu trebuie să fie o substanță autonomă și ca atare să posede o formă substanțială diferită de cele ale substanțelor nevii. Apoi, dacă se poate vorbi despre faptul de a deveni viu, nu trebuie să se presupună că ar fi vorba despre unul și același corp fizic sau substanță care ar fi la un moment fără viață iar apoi ar ajunge să aibă viață. Aceasta nu ar fi decât o schimbare accidentală a uneia și aceleiași substanțe. Mai degrabă, pentru ca ceva să devină viu ar presupune o schimbare substanțială actuală, în care o substanță nouă ar începe să existe. Și nu ar putea să subziste unei asemenea schimbări substanțiale decât ceea ce Aristotel numește *materia primă*; altfel spus, nu orice materie informată, ca și în cazul unui corp fizic actual, căci acea schimbare ar fi numai accidentală. Ceea ce primește sau devine determinat de o formă substanțială trebuie să fie materia primă sau acea materie care în sine este complet nedeterminată, fiind o simplă capacitate sau potențialitate de a deveni determinată, adică să devină ceva.

În lumina unor asemenea considerații Aristotel definește cu mai mare precizie sufletul sau psyche ca fiind ceea ce introduce actualizarea primă sau inițială a ceva viu sau, dacă vreți, a unui corp viu capabil de funcții vitale ca nutriția, creșterea și reproducerea. Odată ce această substanță vie a început să existe, toate acțiunile ei reprezintă schimbări într-o substanță existentă deja. Ca atare, ele sunt *schimbări accidentale* în sensul propriu al termenului, pe care substanța existentă le suferă.

Faptul de a suferi aceste schimbări succesive are ca rezultat că substanța dobândește noi și noi determinații: de exemplu, ea poate deveni mai mare decât era, poate să-și schimbe culoarea sau poate chiar să se mute în alt loc, posedând cu siguranță un număr de caracteristici și trăsături pe care nu le avea la momentul nașterii sau înființării sale. Acestea sunt tot atâtea forme accidentale noi și succesive ale acelei substanțe. Din moment ce aceste forme sunt doar actualizarea diferitelor potențe ale substanței, ele sunt numite uneori acte secunde sau actualizări substanțiale secunde, deosebite de actualizarea inițială sau primă, a substanței însăși.

Cu alte cuvinte, sufletul sau *psyche* este acea actualizare primă care are drept rezultat faptul că o substanță vie dobândește ființă. Sau, ca să spunem altfel, sufletul sau *psyche* nu este altceva decât forma substanțială care face ca un lucru viu să fie și să fie ceea ce este. Aici Aristotel utilizează alte două exemple pentru a ilustra relația dintre suflet și corp. Să presupunem, zice el, că o unealtă simplă, un topor, nu ar fi artefact ci un corp natural; în acest caz, însuși „ce-ul" sau quidditatea toporului, calitatea lui de a tăia, ar fi sufletul sau forma substanțială a sa.[8] Sau, mai spune el, dacă un ochi, în loc să fie un simplu organ al corpului, ar fi un animal viu, atunci vederea ar fi sufletul sau forma substanțială a lui.[9]

Dacă sufletul este înțeles în acest fel, ca fiind însuși „ce-ul" sau quidditatea sau forma substanțială a corpului, adică ceea ce face un lucru viu să fie ceea ce este, viu sau însuflețit, atunci nu mai este nici o problemă dacă și cum sufletul și corpul pot fi una. Cum remarcă Aristotel, felul cum pot sufletul și corpul să fie una, nu este mai dificil de înțeles decât felul în care ceara și întipărirea pot fi una.

---

[8] Aristotel, *De anima* II, 1, 412b 9-15.
[9] Ibid., 412b 19.20.

Astfel, din moment ce nimeni nu consideră întipărirea pe ceară ca fiind o substanță separată, tot așa nici sufletul sau *psyche* nu poate fi considerat o substanță separată existând autonom față de corpul viu, acesta din urmă fiind numai materia pe care sufletul o animă sau o determină ca și corp viu actual.

Sufletul ca și cauză

În momentul în care înțelegem sufletul ca fiind formă, aflată cu corpul organic pe care îl animă sau îl însuflețește în aceeași relație în care se află forma cu materia, devine imediat inteligibil rolul cauzal al sufletului. Dacă sufletul este anume forma substanțială a corpului viu sau substanței, atunci, pe baza noțiunii aristotelice de cauză cvadruplă (formală, materială, eficientă și finală), sufletul va fi considerat evident ca o cauză formală pentru acel ceva căruia îi este și formă substanțială. De fapt, o formă substanțială, cum am remarcat deja, este ceea ce determină un lucru să fie ceea ce este sau să fie de un anumit fel și nu de altul. Însă, imediat ce un anume lucru, oricare ar fi el, ajunge să aibă o natură determinată de un fel sau altul, urmează și consecințele. Întorcându-ne la un exemplu clar și simplu, dacă ceva este triunghi, atunci în mod necesar va avea suma unghiurilor egală cu două unghiuri drepte. În același mod, dacă un lucru este viu, atunci, în mod necesar, trăsăturile și caracteristicile proprii lucrurilor vii, diferite de cele ale lucrurilor nevii, îi vor aparține. De fapt, am avut ocazia, mai devreme în acest capitol, să atragem atenția asupra faptului că ființele sau substanțele vii manifestă un fel specific de schimbare sau mișcare, numită, în lipsa unui termen mai bun, *schimbare de dezvoltare.*

Să punem acum o întrebare gratuită: „Dar de ce trebuie ca lucrurile vii să se miște sau să se schimbe într-un fel ca-

racteristic?" Nu este oare răspunsul unul simplu, anume că, din moment ce lucrurile vii sunt de un fel aparte, ține de natura ființelor vii sau însuflețite să se miște și să se comporte într-un fel care le este caracteristic numai lor, tot așa cum ține de natura triunghiului să aibă suma unghiurilor egală cu două unghiuri drepte? Nu este vorba despre altceva decât de ceea ce Aristotel numește cauzare formală; adică, sufletul ca formă substanțială a unei substanțe vii determină, sau, cum ar spune un aristotelician, cauzează formal, ca acea substanță să fie felul de substanță care este, având trăsăturile și proprietățile caracteristice care aparțin lucrurilor de același fel, distincte de alte tipuri de lucruri.

Odată stabilit faptul că sufletul este cauza formală în sensul arătat, pare să rezulte, în mod curios, că sufletul trebuie să fie totodată și cauză eficientă sau motoare. Pe de o parte, discuția noastră anterioară indică cu precizie că sufletul ca formă substanțială a substanței vii cauzează formal sau determină acea substanță spre acel tip de schimbare de dezvoltare care este proprie lucrurilor vii. Nu numai atât, dar am observat și o anume trăsătură a schimbării de dezvoltare, cum că nu poate fi exercitată asupra lucrului de către nici o forță externă. Nimic nu poate face planta să crească; mai degrabă, am putea spune, creșterea este ceva pe care planta trebuie să o facă singură. E drept, există felurite lucruri care pot fi făcute pentru a ajuta sau a facilita creșterea, dar la o analiză ultimă, planta crește singură și atât!

Aceasta înseamnă că de fapt cauza motoare a creșterii actuale a plantei trebuie să fie intrinsecă. Și ce altceva ar putea fi această cauză decât sufletul sau forma substanțială însăși? Am văzut deja că pentru Aristotel, ca și pentru simțul comun, e necesar ca în orice proces de schimbare (de exemplu creștere sau deplasare), în măsura în care mișcarea este efectuată, trebuie să existe ceva care efectuează schimbarea. Pe deasupra, în acord cu felul în care o concepe Aristotel,

așa-numita eficiență actuală a unei cauze eficiente sau motoare este o acțiune a unui agent asupra unui substrat material sau pacient, care, în măsura în care este astfel afectat, se află pe cale de a fi schimbat. În consecință, în cazul unei plante care crește sau a unui animal sau om care se mișcă dintr-un loc în altul, corpul (sau măcar anumite părți ale lui) e cel care este afectat.

Mai mult, este important să ținem minte că în conceptul aristotelic de schimbare, schimbarea efectuată se află întotdeauna în pacient și nu în agentul schimbării: aceasta înseamnă că agentul schimbării nu este schimbat el însuși în cadrul procesului, decât poate accidental. Propriu-zis, numai pacientul suferă schimbarea. Bineînțeles, acest lucru ne poate deruta la început, obișnuiți cum suntem să gândim mișcarea sau schimbarea în termeni de bile de biliard, unde prima bilă (agentul) se mișcă pe masă și lovește a doua bilă (pacientul). Într-adevăr, în cazurile de acest fel, nu numai că agentul schimbării se află el însuși în mișcare în momentul schimbării, dar, de asemenea, prima bilă suferă și o reacție în momentul impactului asupra celei dintâi. Acest tip de situație este însă accidental în raport cu cele ce predomină în legătură că corpurile în mișcare. În termeni mai generali, și luat ca atare, pentru ca un agent să acționeze asupra unui pacient în măsura în care să-l schimbe, trebuie, anume, ca pacientul să fie cel care suferă schimbarea și nu agentul, decât în mod accidental.

Aplicând această analiză în cazul sufletului, în măsura în care el este activ ca și cauză motoare a schimbării din corp, înțelegem că schimbările sunt în corp, nu în suflet. Nu trebuie să încurcăm lucrurile încercând să ne imaginăm sufletul, ca și cauză motoare, după modelul bilei de biliard, care ar efectua schimbări în corp prin intermediul unui impact fizic asupra acestuia. Aceasta ar introduce o confuzie și mai mare, inutilă și lipsită de relevanță în înțelegerea acțiunii su-

fletului ca şi cauză motoare asupra corpului, fiind astfel eficient asupra numeroaselor schimbări din corp, acesta din urmă fiind doar pacient care suferă schimbările.

Aparent, deci, sufletul ar trebui înţeles ca funcţionând nu mai puţin ca o cauză motoare, nu numai formală. Şi nu trebuie să ne oprim aici, deoarece sufletul este în acelaşi timp şi cauză finală. Cum ne-am străduit din răsputeri să explicăm deja, orice cauză eficientă trebuie înţeleasă ca având un fel determinat de efect, ceea ce ar putea fi exprimat, în modul oarecum derutant dar clar al terminologiei de modă veche a cauzelor finale, spunând că orice cauză eficientă acţionează în vederea unui anumit scop. Nu sunt oare toate aceste schimbări de dezvoltare care au loc în lucrurile vii (nutriţie, creştere, deplasare), îndreptate spre ceea ce s-ar putea numi viaţa deplină sau înflorirea deplină a plantei ori animalului respectiv? Cu alte cuvinte, aceste schimbări sunt atât conducătoare spre, cât şi purtătoare de ceea ce va fi lucrul viu, în felul lui particular. Dar, *ceea-ce-trebuie-să-fie* o plantă, un animal sau un om nu este nici mai mult nici mai puţin decât forma substanţială a respectivei plante, animal sau om. Prin urmare, sufletul sau *psyche*, ca formă substanţială a fiinţei vii, serveşte la fel de mult drept cauză finală pe cât este cauză motoare a diferitelor schimbări caracteristice pe care le suferă corpurile vii sau însufleţite. Şi astfel, toată doctrina despre rolul cauzal al sufletului este sintetizată de Aristotel în cuvintele:

> Sufletul vieţuitorului este cauza şi principiul corpului. Însă acest lucru are mai multe semnificaţii: astfel, sufletul este cauză conform celor trei moduri definite. El este (a) cauza de la care se realizează mai întâi mişcarea, (b) scopul în vederea căruia există, precum şi (c) substanţa corpurilor însufleţite.[10]

---

[10] *De anima* II, 4, 415b 7-11 (traducerea Oxford uşor modificată şi corectată). (Pentru traducerea românească am folosit: Aristotel, *Despre suflet*, traducere din limba greacă şi note de Alexander Baumgarten, Humanitas, Bucureşti 2005. Am modificat şi noi textul,

O posibilă complicație

Din păcate, de-abia terminată, expunerea noastră despre rolul cauzal al sufletului în viața lucrurilor animate se dovedește a da naștere la o oarecare complicație, legată direct de problema cauzelor schimbării, expusă în capitolul anterior. Ne amintim că exemplul-cheie de schimbare folosit acolo în contextul analizei cauzale cvadruple tipice lui Aristotel a fost exemplul cu schimbarea fizică în sensul comun, schimbarea în care un corp fizic este mișcat în spațiu ca rezultat al aplicării unei forțe externe asupra lui. Pe de altă parte, schimbările despre care am vorbit în prezentul capitol, ca fiind caracteristice lucrurilor vii, sunt de o natură diferită, pe care am numit-o în sens larg schimbare de dezvoltare. În acest caz, cauza eficientă sau motoare nu trebuie să fie considerată, am arătat, ca o forță externă aplicată din exterior ci mai degrabă ca o forță intrinsecă substanței vii (fie ea plantă, animal sau ființă umană) care este supusă schimbării sau mișcării. În consecință, am încercat, pe acest temei, să deosebim felurile de schimbare și mișcare caracteristice regnului biologic (adică regnului în care sufletul ca principiu intrinsec al ființelor vii este în același timp cauză eficientă a mișcărilor și schimbărilor) de cele caracteristice universului fizic (adică universului în care substanțele fizice suferă mișcări și schimbări produse de cauze eficiente exterioare substanțelor).

Totuși, această manieră de a diferenția fizicul de biologic, sau poate mai bine zis neînsuflețitul de însuflețit, nu este aceeași cu maniera în care a procedat Aristotel însuși. Această diferență indicată de noi nu este însă cu totul străină de spiritul general al expunerii lui Aristotel despre schimbările

---

în acord cu intervenția lui Veatch, evidențiind sensurile la care se face referire prin litere, *n.t.*).

din natură şi despre structura lor cauzală cvadruplă. Este totuşi diferită de aceea, dintr-un punct de vedere nu lipsit de semnificaţie şi, din motive de acurateţe istorică, dacă nu de importanţă filosofică, va trebui să menţionăm deosebirea.

Am avut deja ocazia să observăm în trecere că, din punctul de vedere al lui Aristotel, mişcarea caracteristică sferelor celeste este o mişcare eternă circulară şi că, în sublunar, mişcarea caracteristică aşa-numitelor corpuri grele este o mişcare în jos, îndreptată spre centrul universului, iar cea a corpurilor uşoare este o mişcare în sus, spre periferia universului. În toate aceste cazuri, totuşi, Aristotel nu consideră cauza eficientă a mişcării ca fiind o forţă externă – cel puţin nu în sensul în care împingerea unui cărucior spre deal necesită aplicarea continuă a unei forţe exterioare asupra căruciorului. De fapt, s-ar putea spune că, luând în considerare cele patru elemente (pământ, aer, foc şi apă) şi corpurile fizice pe care ele le compun, Aristotel tinde să apropie teoria sa despre mişcarea acestor corpuri mai degrabă de teoria despre mişcarea corpurilor însufleţite decât de cea despre mişcarea corpurilor sub acţiunea unei forţe exterioare.

E drept, el nu merge atât de departe încât să afirme că pământul şi apa, de exemplu, ar avea suflete care să cauzeze mişcarea lor în jos, sau că aerul şi focul ar avea suflete care să le cauzeze mişcarea în sus. Pe de altă parte, el distinge între mişcarea naturală a acestor corpuri şi ceea ce s-ar putea numi mişcarea lor împotriva naturii sau mişcarea violentă. Astfel, de exemplu, un corp greu, dacă este mişcat în sus prin forţă, este supus unei mişcări violente sau antinaturale iar, pe de altă parte, mişcarea sa în jos spre centrul universului este una naturală.

Care ar putea fi, atunci, cauzele motoare ale unor asemenea mişcări, naturale respectiv violente? Ei bine, cauza motoare a unei mişcări violente sau antinaturale, cum este cea a corpului greu mişcat în sus, este forţa externă aplicată

continuu din afară asupra corpului aflat în procesul de mișcare. Într-adevăr, felul de mișcare pe care, în capitolul anterior, am folosit-o ca exemplu tipic de mișcare a corpurilor din lumea fizică, se dovedește acum a fi, după părerea lui Aristotel, nu un exemplu de mișcare naturală a corpurilor, ci mai degrabă un exemplu de mișcare antinaturală sau violentă.

Pe de altă parte, ce se poate spune atunci despre mișcarea lor naturală? Care este cauza motoare în cazul acestor mișcări naturale, de exemplu, mișcarea naturală în jos a unui corp greu? Din păcate, la această întrebare răspunsul lui Aristotel este oarecum instabil și nesigur.[11] Mai întâi, el sugerează că dacă un corp greu este suspendat în aer, fiind astfel oprit de la căderea sa naturală spre pământ, nu este nevoie decât de îndepărtarea sprijinului pentru ca corpul să cadă în mod natural la pământ. De aici am putea fi tentați să susținem că acele cauze care îndepărtează suportul sunt cauzele căderii corpului.

Pentru Aristotel însă acest răspuns nu este întru totul satisfăcător. Evident, cauza îndepărtării suportului este numai indirect și accidental o cauză a căderii corpului. Totuși, care este cauza proprie și directă a mișcării în jos? Nu se poate ca aceste corpuri să fie mișcate de o forță din interiorul lor căci așa ceva le-ar investi cu un suflet ca și cauză motoare încorporată sau principiu intrinsec de schimbare, ceea ce este propriu numai ființelor vii și nu celor neînsufletite. Atunci, sugerează Aristotel, corpurile fizice cum sunt pământul, aerul, focul și apa, împreună cu compușii lor, trebuie să fie considerate ca având o anumită putere de mișcare prin natura lor. Prin urmare, dacă nimic nu împiedică exercitarea unei asemenea puteri, un corp greu se va mișca în mod natural în jos. Dacă mai insistăm în a vrea să știm care este în mod precis agentul sau cauza motoare a acestei mișcări, răspunsul lui

[11] Cf. *Fizica* VIII, 254b 33-255a 5.

Aristotel este că agentul mişcării nu poate fi identificat decât cu cauza eficientă care a provocat în primul rând naşterea corpului respectiv, aşa cum este el, cu natura lui şi cu acea putere de mişcare.

Nu se poate nega faptul că o atare expunere asupra mişcărilor naturale a corpurilor fizice este departe de a fi satisfăcătoare. Totuşi, faptul de a considera mişcarea de acest tip ca distinctă de mişcarea violentă a aceloraşi corpuri fizice şi iarăşi distinctă de mişcările naturale ale corpurilor organice sau vii, este în măsură să ofere o reprezentare despre felul în care Aristotel aprecia în general natura şi varietatea schimbărilor care au loc în lumea naturală, precum şi cauzele tuturor acestor schimbări.

Statutul omului în ierarhia naturii

Totuşi, ce am putea spune despre promisiunea făcută în titlul acestui capitol, de a discuta nu numai despre lucrurile însufleţite ci şi despre fiinţele umane? Nici nu mai trebuie menţionat faptul că, până şi pe temeiul simţului comun, o fiinţă umană este o fiinţă vie sau însufleţită. De unde, orice discuţie despre mişcările şi schimbările caracteristice fiinţei vii se vor aplica şi asupra fiinţelor umane. În cele din urmă, fiinţele umane cresc, digeră hrana, se reproduc etc. Dar atunci fiinţele umane nu sunt numai fiinţe vii, ci şi corpuri fizice. În consecinţă, ca şi corpuri fizice, fiinţele umane suferă şi numeroasele mişcări naturale şi violente caracteristice celor patru elemente şi compuşilor lor.

Aristotel nu neglijează deloc acest tip de consideraţii ale simţului comun atunci când determină ceea ce s-ar numi ierarhia cumulativă de substanţe existente în lumea fizică. Într-adevăr, doctrina lui Aristotel ar putea fi expusă pe scurt în felul următor. În ierarhia naturii, plantele sunt situate deasupra corpurilor fizice simple. Dar a spune că plantele sunt

astfel „deasupra" corpurilor fizice nu înseamnă altceva decât că plantele însele sunt, fără îndoială, corpuri fizice şi că toate legile mişcării şi schimbării aplicabile asupra corpurilor fizice se aplică şi plantelor. Dar, în acelaşi timp, plantele, în plus faţă de faptul că se supun legilor mişcării corpurilor fizice, manifestă şi un tip de schimbare sau mişcare propriu lor, ceea ce noi am numit schimbarea de dezvoltare, pe care corpurile fizice simple, neînsufleţite, nu îl manifestă niciodată.

În acelaşi fel, mergând spre următorul nivel al ierarhiei, animalele se află deasupra plantelor prin aceea că, în plus faţă de funcţiile vitale de bază asociate cu viaţa vegetală, animalele manifestă pe deasupra funcţiile senzaţiei şi deplasării, funcţii – în acest sens – mai „înalte" şi mai complexe. În legătură cu acest din urmă fapt, Aristotel a intuit în mod cert că animalele sunt capabile de mişcare dintr-un loc într-altul conform unei puteri proprii, în timp ce plantele nu.

În fine, în ceea ce priveşte fiinţele umane, ele efectuează, bineînţeles, toate funcţiile vitale inferioare (nutriţie, creştere, reproducere), apoi pe cele intermediare (creştere şi deplasare) dar, pe deasupra, sunt capabile de o operaţie cognitivă mai înaltă decât simpla senzaţie, anume cunoaşterea raţională sau înţelegerea. Amintindu-ne discuţia din secţiunile anterioare, în cazul fiecăreia din aceste substanţe vii (plante, animale şi om) sufletul este cel care o determină pe fiecare să performeze funcţiile sau schimbările proprii substanţelor din fiecare tip, fiind astfel cauza formală, finală şi eficientă a funcţiunilor şi schimbărilor caracteristice. Astfel, faptul de a considera fiinţele umane ca simple substanţe în lumea naturală înseamnă a considera sufletul uman ca determinativ pentru multiplele funcţii ale acestora. Mai mult, din moment ce funcţia distinctivă a omului rezidă în exercitarea cunoaşterii raţionale şi a înţelegerii, este natural că asupra ei ne vom concentra pentru cunoaşterea omului ca om.

Cunoaşterea raţională, distinctă pentru fiinţele umane. Câteva preliminarii

Dacă pentru Aristotel cunoaşterea raţională a omului presupune şi depinde hotărâtor de funcţia animală fundamentală a cunoaşterii senzoriale, este necesar să o examinăm pe aceasta mai întâi. Pentru o bună orientare, trebuie remarcat că până aici, atât în capitolul de faţă cât şi în cel anterior, am discutat multiplele feluri de substanţe naturale prin prisma mişcărilor sau schimbărilor caracteristice pe care le suferă. Aceeaşi va trebui să fie şi perspectiva din care vom aborda studiul fiinţelor umane sau a naturii umane. Totuşi, pentru Aristotel, cunoaşterea actuală şi percepţia actuală nu sunt propriu-zis schimbări sau mişcări ci mai degrabă ceea ce Aristotel ar numi activităţi, care apar ca rezultat al unor schimbări ce au avut loc dar care în sine sunt clasificabile ca feluri determinate de a fi mai degrabă decât ca feluri de devenire. În consecinţă, pentru a rămâne fideli planului de până acum, vom analiza fiinţele umane nu atât din perspectiva activităţilor de cunoaştere cât din perspectiva procesului implicat în dobândirea cunoaşterii.

Mai trebuie menţionat, în prealabil, şi faptul că atunci când Aristotel îşi îndreaptă atenţia către procesele cunoaşterii senzoriale la animale şi ale cunoaşterii raţionale la om, el păstrează presupoziţia unui realism filosofic absolut, un realism care ar putea fi sintetizat prin două consideraţii principale: (1) că lucrurile din lume sunt pur şi simplu ceea ce sunt ele în sine, independent de atitudinile şi de opiniile faţă de ele; (2) că fiinţele umane sunt capabile – în ciuda erorilor şi greşelilor pe care le pot face pe parcurs – de cunoaşterea lucrurilor din natură, mai mult sau mai puţin adecvat dar totuşi aşa cum sunt ele în sine şi nu aşa cum credem noi că sunt.

Ultimul punct probabil că merită o reluare deoarece în filosofia de azi este o modă acceptată aceea de a presupune

că, oricare ar fi caracterul lucrurilor în sine (şi indiferent dacă au sau nu un caracter în sine), cunoaşterea noastră nu priveşte lucrurile în sine ci numai felul în care ele ne apar nouă şi ceea ce considerăm noi că ar fi. Atât filosofii contemporani cât şi oamenii în general tind să asume că mecanismele prin care percepem lucrurile şi categoriile prin care le înţelegem constituie, ca atare, un fel de mediu distorsionant prin care şi numai prin care lucrurile pot fi cunoscute. Ca rezultat, opinia comună este aceea că noi nu putem cunoaşte niciodată lucrurile aşa cum sunt în sine ci numai aşa cum apar sau cum se prezintă ele pentru noi prin acest mediu distorsionant al facultăţilor şi instrumentelor cognitive.

Nu însă şi din punctul de vedere al lui Aristotel! Pentru el, tot demersul studierii cunoaşterii umane şi operaţiilor facultăţilor noastre cognitive constă în încercarea de a vedea cum anume pot fi adaptate perfect, atât mecanismele acestor operaţii cât şi instrumentele şi uneltele utilizate în cadrul lor, nu pentru a deforma lucrurile, ci pentru a le dezvălui sau a le reprezenta aşa cum sunt ele.

Cunoaşterea senzorială ca presupoziţie a cunoaşterii raţionale

Cum înţelege deci Aristotel cunoaşterea senzorială? Ei bine, nu e deloc surprinzător ceea ce spune el despre existenţa a cinci simţuri: văz, auz, gust, pipăit şi miros. E pur şi simplu de bun simţ şi mulţi ar spune că nu avem aici nimic mai mult decât un simţ comun necritic sau primitiv. Aristotel însă merge mai departe şi insistă – din nou în acord cu simţul comun – spunând că există anumite calităţi ale obiectelor fizice, corespunzând fiecăruia din cele cinci simţuri, astfel încât fiecare simţ este adaptat special pentru perceperea unor anume calităţi. Aceste calităţi ale obiectelor fizice sunt numite *sensibilele proprii*, anume pentru că fiecare din aceste calităţi

este proprie unei facultăți senzitive unice: culorile sunt specifice vederii, sunetele auzului, gusturile gustului, savorile mirosului iar pentru pipăit, calități ca tare sau moale, aspru sau fin etc.

Totuși, asemenea calități rareori se prezintă izolat. Culorile pe care le vedem sunt de fiecare dată culori ale unei suprafețe care are diferite mărimi și forme; sunetul pe care îl auzim vine dintr-un anumit loc sau poate să se deplaseze. Apoi, ceea ce simțim atunci când atingem cu mâna poate să fie un singur lucru sau mai multe. Ce sunt aceste calități sau obiecte, suplimentare culorii, sunetului, mirosului, calităților tactile etc.? Aristotel enumeră figura, mărimea, numărul, mișcarea și repausul etc., și le desemnează ca *sensibile comune,* nu ca sensibile proprii, pe motivul că ele, în loc să fie obiecte proprii ale unui singur simț, sunt comune mai multor simțuri în același timp. Nu e așa că putem totodată simți și vedea forma unui obiect, sau putem auzi un obiect în mișcare și totodată să-l simțim ca atare?

Să mai facem un pas în enumerarea celor simțite în actul nostru de cunoaștere senzorială. Este oare adevărat că atunci când vedem ceva, ceea ce vedem nu este numai, să zicem, o simplă pată de culoare de o anume mărime și formă? Sau, că atunci când auzim ceva, nu auzim doar un sunet, ci și că el este aproape sau departe, se deplasează sau stă pe loc? Nu este așa că vederea e de obicei, dacă nu întotdeauna, mai mult decât vederea unor forme colorate de mărimi diferite? Vederea înseamnă vederea culorii unui automobil, a formei unui om etc. Tot astfel, auzul este de obicei mai mult decât auzul unui anumit sunet, el este auzul unui claxon sau a vocii sau a unui tunet etc. Cu alte cuvinte, simțirea este mai mult decât perceperea sensibilului propriu și comun. Ea este, în plus, o problemă de înțelegere a lucrurilor sau obiectelor sau, cum ar spune Aristotel, a substanțelor care au aceste calități cum sunt culoarea, sunetul, forma, poziția etc.

Din acest motiv, referindu-ne la discuția noastră anterioară despre categoriile lui Aristotel, ne vom aminti că am considerat atunci ca fiind evident și indiscutabil faptul că realități cum sunt culorile sau mărimile, de exemplu, nu pot exista ca atare dacă nu sunt culoare sau mărime a ceva anume. Nici sunetul nu poate exista decât ca sunet a ceva, nici mișcarea fără să fie mișcare a ceva etc. Astfel încât, făcând trecerea de la considerația despre ce este necesar pentru ca lucrurile să fie sau să existe la ceea ce necesar pentru cunoașterea lor, ajungem la concluzia că cunoașterea sau conștiința senzorială necesită o conștiință nu numai a sensibilelor proprii sau comune ci și a lucrurilor sau substanțelor în care aceste calități trebuie să existe cu necesitate. În același timp, este clar că lucrul colorat nu este un obiect propriu organului vederii în aceeași măsură în care este culoarea ca atare; o substanță nu este direct sesizată în același fel în care sesizăm sensibilul comun, anume forme sau mărimea. Este ca și cum am sesiza indirect substanțele ce susțin sau sunt caracterizate de diversele calități dintre sensibilele proprii și comune. Sau, cum ar zice Aristotel, aceste lucruri sunt sesizate numai accidental, fiind obiecte ale simțurilor numai *per accidens.*

Nu este de mirare nici în acest caz, că, în legătură cu aceste obiecte indirecte sau obiecte *per accidens* ale simțurilor noastre, cunoașterea senzorială este în mod particular susceptibilă de eroare: avionul pe care cred că-l văd pe cer se dovedește a fi o pasăre, sunetul pe care-l aud jos în stradă se dovedește a nu proveni de la trafic ci de la excavarea unui nou traseu de canalizare.

Caracteristicile necesare ale cunoașterii senzoriale și intelectuale

Este suficient deocamdată cât am discutat despre tipurile de obiecte pe care le percepem cu simțurile. Care este însă

procesul actual sau mecanismul sensibilității? Ce se petrece pe parcursul procesului de senzație astfel încât, de exemplu, culoarea roşie, din simplă calitate a unui obiect, să devină calitate cunoscută sau interiorizată? Altfel spus, cum anume are loc schimbarea sau transformarea a ceva din existent în cunoştință? Răspunzând la această întrebare s-ar putea spune într-adevăr că Aristotel înțelege acest proces, într-un sens oarecum straniu al termenului, ca pe o trans*formare* sau, poate mai bine, o comunicare de *forme*. Aristotel considera că cheia cunoaşterii, fie ea senzorială sau intelectuală, se află tocmai în ceea ce el numea forme. Am văzut deja că prin intermediul formelor – de data aceasta în sensul tehnic al termenului – toate lucrurile sunt ceea ce sunt, sau sunt de felul de care sunt. În mod similar, Aristotel va spune că prin formele lor şi numai prin ele, lucrurile din lume pot fi cunoscute. Nu este greu de înțeles de ce. Un lucru fiind ceea ce este în virtutea formei sau formelor sale, atunci e limpede că, dacă este posibilă cunoaşterea a ceva în sine, ea se realizează numai prin formă sau forme. Astfel încât, cum sugeram, pentru Aristotel, procesul cunoaşterii trebuie înțeles ca presupunând o transformare la propriu, o transformare a formei din acel ceva în virtutea căruia un lucru este ceea ce este în acel ceva în virtutea căruia un lucru este cunoscut ca ceea ce este.

Înainte de a discuta în mod specific despre mecanismul cunoaşterii senzoriale vizavi de cel al cunoaşterii intelectuale, să încercăm mai întâi să vedem dacă anumite trăsături necesare ale acestei transformări pot sau nu să fie determinate, la modul general sau abstract. Ca primă condiție, ar trebui să spunem că, dacă prin forme ajung naturile determinate sau formele lucrurilor să fie cunoscute, atunci aceste forme trebuie să poată fi cumva comunicate şi receptate de către cunoscător, pentru ca prin intermediul lor, formele lucrurilor din realitate să ajungă cunoaştere. În al doilea rând, dacă formele sunt receptate în suflet (mai specific, cum vom ve-

dea imediat, aceasta înseamnă fie în facultățile senzoriale fie în intelect), pentru ca prin intermediul lor formele din lucruri să ajungă cunoaștere, atunci formele din suflet trebuie să fie cumva capabile de identificare cu formele din lucruri. În cele din urmă, dat fiind realismul lui Aristotel, și luând un exemplu simplu, dacă pot cunoaște culoarea roșie a unui obiect, ea trebuie să fie cu adevărat aceeași culoare pe care o cunosc și nu ceva diferit sau nici măcar asemănător. Să ne gândim că dacă cunosc ceva doar asemănător cu X însă nu pe X însuși, atunci nu știu nimic despre X. Totuși, cerințele realismului spun că trebuie să fiu capabil să cunosc lucrurile (deci și pe X ca făcând parte dintre ele) exact așa cum sunt ele în sine.

Date fiind aceste două condiții prime ale oricărei cunoașteri, cum se face că, pentru a o îndeplini pe prima, formele trebuie să fie comunicabile dinspre lucruri spre suflet? Ca să răspundă acestei provocări, Aristotel consideră că este nevoie aici de o explicație a unui anumit tip de schimbare, mai precis a schimbării unei forme din *a nu fi în suflet* în *a fi în suflet*. La fel ca și în cazul oricărei schimbări, Aristotel admite că explicația trebuie să uzeze de cele patru cauze. Astfel, dacă culoarea roșie a obiectului este cea care trebuie să fie preluată, interiorizată și primită în suflet, atunci cauza formală a acestei schimbări este acea calitate de roșu care din obiect ajunge să fie în suflet (sau, mai precis de data aceasta, în facultatea senzorială). Cauza materială, la rândul ei, nu poate fi decât potențialitatea sufletului, sau a facultății cognitive particulare, de a primi forma. Apoi, bineînțeles, trebuie să existe un agent al schimbării și, inutil să mai spunem, agentul tinde să realizeze scopul menționat anterior, adică actualizarea formei în suflet.

Din păcate, o asemenea descriere a procesului de cunoaștere pare o reducere a lui la o schimbare simplă și comună din lumea naturală, ceea ce nu ar trebui să fie cazul. Să presupunem că, în loc de primirea cognitivă a formei sau ca-

lității de roșu în suflet, am fi vorbit despre primirea culorii roșii de către gardul de lemn din partea unei pensule. Fără discuție, în acest caz, la fel ca și în cel anterior, se pot enumera imediat cele patru cauze ale schimbării; și totuși, diferența dintre ele nu poate fi ignorată: când gardul devine roșu datorită vopsirii, nu spunem că el cunoaște astfel culoarea roșie ci mai degrabă că este roșu. Pe de altă parte, atunci când o facultate cognitivă a sufletului primește o formă – în acest caz culoarea roșie – nu spunem că sufletul însuși devine roșu, ci mai degrabă că va cunoaște culoarea roșie.

Mai mult, această diferență dintre ceea ce se cheamă schimbare fizică ordinară a unui obiect și o schimbare cognitivă în cunoscător, ar fi considerată de Aristotel din perspectiva unei așa-numite distincții *ad hoc*. Adică, el spune că ceea ce am numit receptarea cognitivă a formei în suflet nu este o receptare a formei în materie. Este adevărat că sufletul primește forme și, ca atare, el este față de formele pe care le primește precum potența față de act; pentru acest motiv se poate spune, cu aproximație, că sufletul joacă rolul unei cauze materiale în procesul cunoașterii. Dar cu toate acestea, receptarea formelor în suflet nu este una materială ci una nematerială. Mai mult, factorul care marchează distincția dintre cele două feluri de receptare este ceva discutat deja aici. Când o formă este receptată material, receptorul însuși devine determinat precis conform modului acelei forme: gardul pictat roșu primește forma roșu și astfel devine în mod actual un gard roșu; piatra rece devine caldă actual; bila de biliard ajunge în mod actual să fie situată într-un alt loc. Dimpotrivă, când o formă este receptată nematerial, cum se întâmplă în suflet, sufletul nu preia caracterul acelei forme ci mai degrabă ajunge să cunoască, prin intermediul acelei forme, aceeași formă din realitate. Astfel, când primește forma de roșu, vederea mea nu devine roșie, ci spun că văd culoarea roșie prin intermediul aceleiași forme. La fel, în cazul înțele-

gerii, deci al receptării în suflet a formei substanțiale a unui copac sau a *ceea-ce-este-a-fi* al copacului, nu spun că devin un copac ci că cunosc copacul.

Mai departe, în cadrul acestei noțiuni de receptare nematerială a formelor în suflet, Aristotel găsește resursele pentru a formula o a doua caracteristică necesară a unei teorii realiste a cunoașterii. Ne amintim, această caracteristică este faptul că forma receptată în suflet trebuie să fie identică cu forma corespunzătoare așa cum există ea în lucrul cunoscut. Altfel, nu am fi niciodată capabili de cunoașterea lucrurilor din lume ca fiind ceea ce sunt. În orice caz, dacă o formă – de exemplu forma de roșu a unui obiect – este receptată nematerial în suflet, înseamnă că acea formă este abstrasă și separată din condițiile materiale sub care ea există în lucrul cunoscut. Mai mult, receptarea formei de către cunoscător fiind o receptare nematerială, nu se poate spune că forma însăși a devenit subiect al unor condiții materiale noi și diferite, în suflet. Dimpotrivă, va fi tot acea formă ca atare, nu alta decât ea însăși, atât în suflet cât și în obiect sau oriunde. De fapt, dacă ne întrebăm ce anume deosebește culoarea roșie în diferitele ei instanțe sau manifestări, este vorba de faptul că acea culoare este receptată și devine calitate pentru obiecte materiale diferite (creioane roșii, cer roșu, garduri roșii, fețe roșii, frunze roșii etc.) Dar imediat ce culoarea roșie a fost eliberată de aceste condiții materiale și individualizante, cum se întâmplă în procesul cunoașterii, atunci inevitabil roșul pe care îl aprehendez în facultățile mele senzoriale sau intelectuale va fi același roșu, identic cu cel din obiect. Iată de ce această receptare nematerială a formelor în suflet este factorul decisiv care face cunoașterea posibilă: face posibilă capacitatea noastră de cunoaștere prin intermediul formei receptate nematerial în simțuri sau în intelect, aceeași formă care există și în obiect și, prin care, obiectul este ceea ce este.

Specificul senzației și intelecției

Date fiind aceste condiții necesare ale cunoașterii ne întrebăm cum anume poate cunoașterea senzorială, apoi cea intelectuală, să le satisfacă? În ceea ce privește cunoașterea senzorială, ar trebui să fie deja clar din discuția despre simțurile externe că sfera sau domeniul acestei cunoașteri este strict limitată. Punctul în care culminează procesul cunoașterii, fie că e vorba de văz, de pipăit, auz, miros sau gust, nu este altul decât aprehensiunea anumitor calități specifice: culori, sunete, mirosuri etc. Este doar o chestiune de simț comun faptul că aceste calități nu pot fi aprehendate decât dacă ele sunt, cum s-ar spune, transmise fizic către organele de simț. Nu putem auzi sunete decât dacă ele lovesc timpanele urechii, putem gusta lucruri numai dacă sunt puse pe limbă. Chiar și vederea necesită transmiterea culorilor către ochi. Totuși, simplul contact sau prezența în organul de simț a unei calități sensibile nu este suficientă pentru ca acea calitate să fie simțită actual. Organul la rândul lui este literalmente un *organ* sau instrument al senzației, iar facultatea sensibilă sau puterea senzorială folosește de fapt acel organ. Altfel spus, organul trebuie să funcționeze actual ca organ de senzație pentru ca să existe simțirea. Prin urmare, simpla prezență a unei savori pe limbă nu este suficientă pentru ca acea savoare să fie simțită actual, mai ales dacă papilele gustative au fost deteriorate sau defectate, astfel încât organul să nu mai poată funcționa.

Ce se întâmplă însă atunci când organul funcționează perfect? Am văzut deja că unul din lucrurile necesare oricărei cunoașteri este faptul că ceea ce este cunoscut trebuie să fie prezent în cunoscător, într-un mod diferit de simpla prezență fizică sau materială. Astfel, indiferent de prezența fizică a savorii pe limbă, înainte ca ea să poată fi simțită este necesar

să fie prezentă nematerial sau intențional[12] în facultatea de simț. Aristotel exprimă acest lucru spunând că facultatea senzorială primește numai forma a ceea ce este simțit, fără materie. Prin aceasta el vrea să spună probabil că, atunci când vedem o culoare, văzul nostru nu devine el însuși colorat, în maniera unui recipient material care ia o nouă formă, ci că văzul receptează numai forma culorii roșii particulare care este transmisă către ochi, astfel încât, deși pupila ochiului ar putea într-adevăr să devină roșie, cel puțin o parte din suprafața ei, văzul însuși nu este roșu. În plus, îndată ce forma de roșu – sau cea a gustului dulce de pe limbă, sau cea a notei Do în ureche, sau cea a unui miros în nas – este receptată fără materie, cea de-a doua condiție necesară a cunoașterii va fi și ea îndeplinită, anume necesitatea existenței unei identități actuale între aprehensiunea formei și forma ca obiect al acestei aprehensiuni. Este tocmai ce vrea să spună Aristotel atunci când sugerează că ceea ce este pentru o facultate senzorială, de exemplu auzul, a auzi, este similar cu ceea ce este pentru un sunet a suna în mod actual.[13] Altfel spus, cele două actualizări, a facultății senzoriale și a sunetului, sunt una și aceeași, chiar dacă, luate ca simple potențialități, o facultate senzorială capabilă de a auzi este altceva decât un obiect fizic comun capabil, să spunem, de a emite un sunet.

Vom trece acum la discuția despre cunoașterea intelectuală, în parte cu ajutorul unor diferențe. Din nou, ca și în cazul cunoașterii senzoriale, și în cea intelectuală, formele

---

[12] Fără îndoială, trebuie explicat faptul că nu folosim aici acest termen în sensul utilizării sale curente, ci mai degrabă în sensul său scolastic, derivat din termenul tehnic *intentio*, din latina scolastică. În acest sens, o „intenție" semnifică tendința minții sau a unei facultăți cognitive către ceea ce ajunge astfel să fie cunoscut, fiind obiectul acelei cunoașteri.

[13] Cf. *De anima* III, 2.

din suflet sunt cele prin intermediul cărora formele lucrurilor – acele forme în virtutea cărora lucrurile sunt ceea ce sunt și au caracterele determinate pe care le au – pot să fie cunoscute. Și totuși, cum ajung aceste forme în intelect, în cazul cunoașterii intelectuale?

Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să începem prin a observa câteva diferențe clare și general recunoscute între cunoașterea provenită din simțuri și cea provenită din intelect. Să luăm, de exemplu, culoarea roșie. Ca formă și sursă a trăsăturii caracteristice prezente în orice obiect roșu, roșul oricărui obiect particular având acea culoare poate fi perceput de simțuri numai dacă culoarea respectivă este actual prezentă în fața ochilor. Aceasta înseamnă că nu putem spune că vedem culoarea roșie decât dacă culoarea este prezentă actual în fața ochilor. De asemenea, orice roșu pe care îl vedem trebuie să fie întotdeauna un roșu particular sau, mai bine spus, acel roșu particular care stă în fața ochilor aici și acum.

Nu la fel stau lucrurile în cazul cunoașterii intelectuale. Este, de pildă, perfect posibil să ne gândim la culoarea roșie sau să avem un concept asupra roșului, fără ca vreun obiect roșu să se afle vizual în fața simțurilor. Nu numai atât, dar orice concept sau idee pe care o avem despre roșu este cu necesitate un concept aplicabil asupra oricărui obiect roșu. O cravată roșie, o frunză roșie, o carte roșie, un apus de soare roșu, sunt toate roșii în egală măsură: unul și același concept li se aplică. Sau, ca să utilizăm termenul filosofic standard, orice concept sau idee de roșu este cu necesitate universal; sau în termeni mai aristotelici, un asemenea concept este conceptul formei de roșu, oricare ar fi substanțele în care se întâmplă să fie prezentă forma și indiferent de momentul și locul prezenței sale.

În consecință, date fiind aceste caracteristici ale cunoașterii intelectuale, Aristotel spune că ea este în mod evi-

dent independentă de orice organ fizic sau corporal, prin contrast cu cunoașterea senzorială. Într-adevăr, percepția prin simțuri a calităților este întotdeauna o percepție a calităților particulare aflate în fața simțurilor aici și acum, tocmai datorită faptului că sunetele trebuie să lovească urechea, culorile trebuie să fie arătate ochilor iar savorile trebuie să se afle pe limbă. Roșul pe care-l văd este acest roșu particular prezent în fața ochilor mei în acest moment. De cealaltă parte, din moment ce noțiunea sau conceptul meu despre roșu este unul universal și nelegat de nici un roșu particular care ar putea fi prezent în fața simțurilor, ar părea să urmeze că intelectul, în aprehensiunea sa asupra formelor, nu este legat de nici un organ receptor particular, așa cum este cazul cu facultatea senzorială.

Astfel, aprehensiunea și cunoașterea intelectuală asupra obiectelor nu sunt restricționate de nici o aprehensiune sau cunoaștere a calităților senzoriale singure, cum sunt mirosurile, gusturile, culorile etc., deoarece toate acestea stau sub categoria calității în schema lui Aristotel. De asemenea, așa-numitele sensibile comune sunt tot în categoria calității. În schimb, intelectul este în mod sigur nerestricționat de aprehensiunea calităților singure, fiind capabil de aprehendarea a orice, ținând de oricare dintre categorii – substanțe, cantități, relații, momente, locuri, acțiuni, pasiuni etc., la fel și calități. Într-adevăr, Aristotel vorbește despre intelect ca fiind „loc al formelor"[14], în sensul că este receptiv al oricăreia și al tuturor formelor din orice categorie.

În asemenea circumstanțe, intelectul nu are cum să fie restricționat la ceea ce percepem prin organele corporale ca ochiul, urechea, nasul etc., aceste organe fiind receptive numai față de acele calități care pot fi receptate material în ele, cum este culoarea pentru ochi, sunetul pentru timpan sau

[14] *De anima* III, 4, 429a, 27-28.

gusturile pentru limbă. Intelectul, ca receptor al formelor, nu este limitat la ceea ce se percepe prin organe ci este complet deschis față de orice formă. Fiind astfel deschis față de toate formele fără discriminare, intelectul ar părea lipsit de orice formă, neavând nici o caracteristică, tocmai pentru a putea să fie total transparent sau pur receptiv. Dacă ar avea vreo trăsătură sau formă determinată a sa proprie, receptarea formelor ar trebui să aibă loc prin intermediul unui mediu distorsionant. În acest fel, Aristotel înțelege caracterizarea sa asupra intelectului ca loc al formelor, în sensul că intelectul ca atare este o simplă potențialitate a tuturor formelor și a oricăreia dintre ele, adică nu există nici o formă a cărei întipărire intelectul să nu o poată primi și să nu o primească totodată, în felul în care am văzut, adică nematerial și intențional.

Apoi, dat fiind faptul că formele sunt receptate de către intelect în această manieră, nu va exista nici o dificultate în a înțelege cum ele pot fi, pur și simplu *qua* forme, aceleași cu formele lucrurilor cunoscute pe această cale. Căci, fie un copac, o broască, o culoare, o relație spațială, un moment temporal sau o acțiune ca a înota sau a zbura, formele acestor lucruri ca atare – *ceea-ce-este-a-fi* o broască sau *ceea-ce-este-a-fi* o relație, de exemplu „la nord de" etc., – nu sunt în nici un fel diferite ca forme, fie că sunt receptate în intelect fie că se află în lucruri sau în entitățile din lume, ale căror forme sunt. Astfel, cea de-a doua condiție principală a cunoașterii este îndeplinită și în cazul cunoașterii intelectuale, nu mai puțin decât în cazul cunoașterii senzoriale: forma actuală din intelect sau din facultatea senzorială este formal identică cu forma actuală așa cum se află ea în lucrurile din lume.

Totuși, ceva anume lipsește din acest cadru, mai ales cu privire la cunoașterea intelectuală. Căci, chiar dacă am presupune că am îndeplinit ambele condiții ale cunoașterii –

anume că formele trebuie să fie receptate în cunoscător şi că aceste forme din cunoscător trebuie să fie aceleaşi cu formele însele existente în lucruri – ne mai rămâne să desluşim o anume cauzalitate existentă în procesul actual de cunoaştere. În cazul cunoaşterii intelectuale, aceasta se reduce la a explica cum anume formele lucrurilor ajung să fie receptate în intelect: care este, de fapt, agentul unei asemenea schimbări a intelectului, din starea de simplă capacitate de a primi o formă dată nematerial sau intenţional, la situaţia de a o primi în mod actual? Cazul cunoaşterii senzoriale de-abia dacă poate genera o problemă comparabilă, deoarece calitatea sensibilă însăşi, fiind transmisă către organ, serveşte ca agent ce activează facultatea sau puterea senzorială. Ca s-o spunem direct, nimic altceva decât culoarea roşie în sine transmisă către ochi este agentul care activează facultatea vederii şi cauzează primirea aceleiaşi forme, însă fără materie.

În ceea ce priveşte cunoaşterea intelectuală, însă, nu mai poate fi cazul că însăşi forma primită să fie şi agent sau cauză eficientă a receptării. Mai întâi pentru că, aşa cum am observat, cunoaşterea intelectuală nu este dependentă de prezenţa actuală a formei în organul de simţ. În consecinţă, chiar dacă nu pot vedea o pată de culoare decât dacă ea se află în mod actual în faţa ochilor, totuşi pot foarte bine să mă gândesc la roşu sau să am o noţiune ori un concept de roşu, în absenţa oricărui obiect roşu. Bineînţeles, e drept, cum ştim pe temeiul simţului comun, în afara prezenţei senzoriale actuale mai există şi imaginile din memorie sau chiar şi imaginile pe care le construim noi înşine. Astfel, îmi pot aminti foarte bine roşul cerului aşa cum era în după amiaza zilei de ieri, sau îmi pot doar imagina un cer roşu de seară. Asemenea imagini sunt evident independente de prezenţa actuală a calităţilor senzoriale în faţa organelor de simţ în momentul rememorării sau compunerii imaginilor cu ochii minţii. De fapt, tocmai din acest motiv psihologia lui Aristotel face o distincţie ex-

plicită între așa-numitele simțuri externe, pe de o parte, și ceea ce el numește fantezie sau imaginație pe de altă parte.

Totuși, chiar dacă asemenea imagini produse de către imaginație nu sunt dependente de prezența actuală a calităților sensibile în organele de simț, ele diferă de idei și concepte, care sunt proprii cunoașterii intelectuale, prin aceea că primele sunt mereu particulare în timp ce ultimele sunt universale. Aceasta înseamnă că orice imagine pe care o pot avea despre roșu este mereu o nuanță particulară de roșu a unei forme și mărimi mai mult sau mai puțin determinate etc. Pe de altă parte, conceptul de roșu nu implică altceva decât forma de roșu în sine, abstrasă din orice obiect particular care se întâmplă să fie roșu, din orice nuanță particulară de roșu, din orice mărime sau formă pe care o poate avea acea nuanță etc., – cu alte cuvinte, doar roșul în sine.

În consecință, întrebarea cu privire la agentul cunoașterii intelectuale se reduce, pentru Aristotel, la întrebarea: cui sau la ce folosește, mai întâi, abstragerea acestor forme din asocierea lor concretă cu alte forme în cadrul imaginilor prezente atât în senzație cât și în imaginație, iar apoi, imprimarea lor într-un recipient sau intelect potențial? Cu alte cuvinte, din imagini și numai din imagini trebuie să apară cunoașterea noastră intelectuală, din motivul că nu există altă cale pe care cunoscătorii umani să realizeze contactul cognitiv cu formele lucrurilor, în afara simțurilor și a imaginilor construite pe baza conținuturilor senzoriale originare. În același timp, dacă în imagini formele ne sunt prezentate ca particulare – adică asociate și amestecate cu nenumărate alte forme din imaginile particulare concrete – în concepte ele au fost abstrase și separate, fiind prezentate astfel ca universale nu particulare.

Pentru a explica cum apar în minte asemenea idei sau concepte universale, Aristotel postulează pur și simplu un așa-numit intelect agent, în plus față de ceea ce am descris

deja ca fiind intelectul potențial sau receptor. Aristotel nu spune multe despre acțiunea actuală a acestui intelect agent[15], sugerând doar că el funcționează ca un fel de lumină proiectată asupra imaginilor confuze ale lucrurilor, făcând posibilă discriminarea și separarea formelor pure din imaginile în care sunt ele prezente în mod amestecat și confuz. Odată abstrase și distincte, formele pure sunt apoi imprimate asupra intelectului potențial de către intelectul activ sau agent.

Care este, atunci, natura omului și a sufletului uman?

Mulți cititori poate că s-au simțit nedumeriți, de-a lungul complicatului și alambicatului capitol anterior, de faptul că am avut oarecum tendința de a pierde din vedere ceea ce era inițial o parte indispensabilă a planului capitolului ca întreg: care este natura lucrurilor însuflețite și a celor umane? Răspunsul lui Aristotel la ambele părți ale întrebării, am spus-o, se obține prin noțiunea sa de suflet, căci lucrurile vii nu sunt altceva decât substanțe înstăpânite de suflet sau psyche. O ființă umană, la rândul ei, este doar o substanță care are un fel aparte de suflet, anume un suflet intelectual sau rațional. A spune că o substanță are un suflet rațional este același lucru cu a spune că ea este informată de către o formă substanțială care este în același timp cauză formală, finală și eficientă pentru toate activitățile și funcțiunile umane caracteristice – nu numai funcții ca nutriția, creșterea și reproducerea, pe care oamenii le au în comun cu plantele, apoi senzația și deplasarea, pe care le au în comun cu animalele, dar și acele funcții distinctive și specifice omului, cunoașterea și înțelegerea rațională.

[15] Cf. descrierea derutant de scurtă din *De anima* III, 5.

Din păcate, prezentarea făcută sufletului uman şi funcţiilor sale cognitive ar putea sugera că am abandonat sau poate chiar trădat cadrul creat iniţial cu privire la teoria aristotelică generală despre suflet. Căci sufletul, din punctul de vedere al lui Aristotel, nu trebuie privit ca o substanţă autonomă sau ca un fel de motor ataşat corpului, ci mai degrabă ca o formă a corpului, mai precis ca formă în virtutea căreia corpul este un corp particular, capabil de funcţii caracteristice proprii lui. Cu alte cuvinte, sufletul ar părea să fie nimic mai mult decât ceea ce este un anumit corp, esenţa lui, natura lui determinată. Desigur însă că sufletul uman, conţinând atât un intelect agent cât şi un intelect receptiv la forme, ar părea să fie mai mult decât o simplă formă substanţială sau natură determinată a unui anumit corp viu. Până la urmă, s-ar părea că el trebuie totuşi să fie o substanţă de sine stătătoare, una capabilă de acţiune şi de pasiune.

Este adevărat, cum am remarcat deja, că Aristotel concepe formele substanţiale astfel încât fiecare în parte este investită cu propria sa capacitate agentă sau eficienţă. Astfel, focul, ca un corp uşor, tinde, în virtutea formei sale substanţiale, pur şi simplu, către periferia universului. Similar, forma substanţială sau natura unei plante este cauza creşterii şi dezvoltării ei, şi nu vreo forţă exterioară acţionând din afară. În acest din urmă caz, însă, în măsura în care sufletul este activ şi eficient, el acţionează asupra materiei sau corpului plantei, efectuând astfel schimbările din ea, cauzând creşterea şi dezvoltarea plantei.

Comparaţi toate acestea cu felul de eveniment care consideră Aristotel că are loc în cazul cunoaşterii intelectuale: intelectul agent nu acţionează asupra corpului material pentru a-l schimba dintr-o stare de cunoscător potenţial într-o stare de cunoscător activ. Dimpotrivă, acţiunea are loc asupra intelectului pasiv sau potenţial. Şi, departe de a fi un organ sau parte corporală, Aristotel spune (pe temeiuri foarte bune

dar totuşi într-o manieră greu conciliabilă cu ceea ce spune el în general despre relaţia sufletului cu corpul) că intelectul potenţial nu este material ci pur imaterial. Nu ar însemna aceasta că sufletul raţional uman, departe de a fi o simplă formă a corpului (sau mai general o simplă formă substanţială care nu poate exista separat de materia pe care o informează sau o determină), este o substanţă nematerială de sine stătătoare, care, indiferent de gradul de legare sau conectare la un corp uman material, este totuşi independentă de acesta? În orice caz, aceasta este concluzia pe care Aristotel însuşi o trage într-un pasaj dintre cele mai criptice şi enigmatice din cartea a treia, capitolul 5, din *De anima*:

> El este, fiind separabil, numai cel care este, şi doar aşa este nemuritor şi etern. Dar noi nu ne amintim cu el, fiind neafectat, pe când intelectul pasiv este muritor, iar fără acesta, el nu gândeşte nimic.[16]

Aceasta este chiar traducerea cuvintelor lui Aristotel. Dar în ce sens poate fi luată semnificaţia lor? Ei bine, nu ne propunem să intrăm în capcana desişului de interpretări la care a fost supus acest pasaj confuz. Este suficient numai să spunem că, deşi ne-am putea lăsa impresionaţi mai ales de consideraţiile cu privire la fenomenul cunoaşterii umane, care în cele din urmă l-au condus pe Aristotel la această înţelegere rezervată şi oarecum ezitantă asupra imortalităţii sufle-

---

[16] Ibid., 430a 23-26. (Am redat varianta românească din ediţia citată. Textul folosit de Veatch este puţin diferit şi îl redăm aici pentru comparaţie: *„When mind [or intellect or reason] is set free from its present conditions it appears as just what it is and nothing more; this alone is immortal and eternal (we do not, however, remember its former activity because, while mind in this sense is impassible, mind as passive is destructible), and without it nothing thinks"*. Atragem atenţia asupra diferenţei de sens dintre „noi nu ne amintim cu el" din ediţia română şi *„we do not remember its former activity"* din ediţia engleză, *n.t.*).

tului uman, este totuşi dificil de înţeles cum anume se poate concilia noţiunea de suflet nemuritor cu teoria lui generală despre suflete ca simple forme substanţiale. Astfel, în fizica sa, de exemplu, Aristotel consideră că este posibil ca apa să se preschimbe în aer iar aerul în apă. Apoi, din moment ce ele fac parte dintre cele patru elemente, orice schimbare dintr-una într-alta trebuie să fie o schimbare substanţială; materia care la un anumit moment este determinată de către forma aerului este numai o materie primă, care ulterior poate prelua forma apei. Cu alte cuvinte, avem un caz de potenţialitate pur materială, determinată mai întâi într-un fel şi apoi într-altul. E limpede, totuşi, că nici Aristotel şi nici altcineva nu ar spune vreodată că o astfel de determinare a unui lucru, de a fi de un anume fel, ar putea supravieţui distrugerii şi disoluţiei lucrului particular astfel determinat. Totuşi, la începutul tratatului său despre suflet Aristotel insistă asupra faptului că sufletul trebuie considerat doar ca ceva aflat, cu corpul, într-o relaţie similară cu cea a formei (adică a formei substanţiale) cu materia. Este el consecvent atunci când sugerează, spre sfârşitul aceluiaşi tratat despre suflet, că sufletul uman raţional, sau cel puţin acea parte a lui numită intelect agent, ar putea să existe fără materie şi să aibă pretenţia la nemurire?

BCU IASI/CENTRU

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul IV

DIVERSITATEA REALIZĂRILOR UMANE: ETICA, POLITICA, POETICA ŞI ARTELE

Ce ar fi fost dacă Aristotel ar fi cunoscut întrebarea psalmistului: „Ce este omul ca să-ţi aminteşti de el?" Desigur, ar fi răspuns în felul său caracteristic, spunând că omul este un animal raţional. La prima vedere, mulţi ar crede poate că un asemenea răspuns este atât de comun, ca să nu spunem simplist, încât este aproape un non-răspuns. Şi chiar dacă Aristotel l-ar elabora mai mult, nimeni nu l-ar auzi spunând ceva despre celulele creierului sau aminoacizi, sau despre dublul elicoidal, sau altceva de acest fel. Şi aceasta, nu din motivul că un grec din secolul al patrulea nu avea cum să audă despre asemenea lucruri ci, deoarece, chiar dacă Aristotel ar fi auzit despre ele, apreciindu-le relevanţa şi importanţa în raport cu întrebarea ce este omul, el ar fi insistat totuşi asupra faptului că o încercare de a înţelege omul, viaţa şi existenţa umană, trebuie să fie precaută şi să nu piardă din vedere calea cea largă, în favoarea puzderiei de drumuri secundare spre care biologii şi biochimiştii actuali ne îndreaptă atenţia. Astfel, indiferent care ar fi trăsăturile chimice, anatomice sau neurologice ale corpului uman, Aristotel ar tinde să insiste asupra faptului că sufletul sau forma sau psyche este cel care le informează şi le animă pe toate acestea, ordonându-le în acord cu funcţiile lor specifice aparţinând unei fiinţe umane. Mai mult, caracterul distinct pe care sufletul sau forma substanţială umană îl dă vieţii corpului ome-

nesc stă, anume, în aceea că o atare ființă se dovedește a fi o ființă corporală capabilă în egală măsură de cunoaștere și înțelegere.

Cu aceasta nu suntem foarte departe de percepția cotidiană, comună, față de semenii noștri, sau față de presupozițiile simțului comun în raport cu aceștia. Chiar și atunci când, uneori, acuzăm pe cineva, sau poate pe noi înșine, de tratare a semenilor ca pe niște câini, mărfuri, pietre sau lucruri insensibile, totuși recunoaștem că acestea sunt numai niște figuri de limbaj și că de fapt nici o persoană sănătoasă la minte nu confundă un om cu un câine, cu atât mai puțin cu o piatră sau cu un obiect oarecare. Pe scurt, oamenii sunt animale raționale. Aceasta este suma și substanța problemei și nu există cale de evitare a ei, nici de scăpare sau de ascundere.

Totuși, preocuparea noastră de a înțelege viața și existența umană, ca să nu mai spunem și de semenii noștri ca indivizi și ca și colectivitate, este o preocupare cu greu satisfăcută de simpla cunoștință că omul este un animal rațional sau o ființă capabilă de gândire și înțelegere. Ceea ce am dori mai degrabă este dobândirea unei înțelegeri asupra felului în care o asemenea ființă se comportă și acționează, ce anume trebuie să facă ea și cum trebuie să trăiască. Într-adevăr, am observat deja că în *Fizica* sa Aristotel se preocupă insistent de schimbarea lucrurilor și în mod special de trăsăturile caracteristice ale schimbării și de modurile de dezvoltare ale feluritelor lucruri.

Ce schemă de dezvoltare sau tip de activitate putem asocia deci cu acest fel de ființă care nu este un animal oarecare ci unul rațional? În acest sens, deși nu este impropriu să ne ocupăm cu cele mai elaborate și variate cercetări asupra schimbărilor care au loc în embrionul uman care se dezvoltă, sau cu procesele complexe ale creșterii și maturizării umane, ca să nu mai spunem și de funcționarea complexă a corpului matur (care sunt condițiile sănătății sale, cum să facem față

problemelor de sănătate, de îmbătrânire, morții etc.), totuși, există un sens în care aceste investigații chimice, biologice și fiziologice nu ne familiarizează direct și imediat cu viața și activitățile oamenilor ca oameni în mod distinct. Cu alte cuvinte, ceea ce este particular în legătură cu comportamentul și acțiunile ființei umane este faptul că avem comportamentul unui animal care este capabil de cunoașterea, autentică sau presupusă, asupra a ceea ce este dispus să facă cu această cunoaștere, fie ea presupusă sau autentică.

Cum trebuie deci să înțelegem acțiunile și comportamentul acestor ființe umane, ființe și substanțe raționale? Nu ar trebui să ne gândim mai întâi, ca normă sau standard, la ceea ce implică cu necesitate acest comportament inteligent al ființelor umane? În cele din urmă, nu ar fi acest procedeu în acord cu practica pe care Aristotel o respectă de câte ori încearcă să înțeleagă dezvoltarea și comportamentul lucrurilor vii sau animate în general, ca și a tuturor lucrurilor din lumea naturală ca întreg? Numai în lumina unui standard a ceea ce s-ar numi funcționarea perfectă sau dezvoltarea deplină a unei plante sau a unui animal am putea determina, apoi, și pentru un copac individual, pentru un câine, pentru un trandafir sau orice altceva, că este bolnav sau oprit din creștere sau că, nu știu cum, are o funcționare improprie. Într-adevăr, înțelegerea lucrurilor și a felului în care sunt ele poate fi dobândită numai prin înțelegerea cauzelor. Și, cum am văzut deja, sufletul sau forma substanțială a ființei vii ne servește drept cauză finală, nu mai puțin decât cauză eficientă și formală, pentru toate schimbările și dezvoltările care au loc în substanțele de acest fel.

BCU IAȘI

Cauza finală a existenței umane: complicații ale înțelegerii importanței ei

Ce este, în mod specific, cauza finală pentru viața și acțiunea umană sau, cu alte cuvinte, care este acel standard al vieții și existenței umane în raport cu care comportamentul și acțiunile oamenilor ar putea fi judecate ca adecvate sau deficitare și, apoi, în ce fel și în ce măsură? Îndată ce formulăm în acest fel întrebarea, apar încă două dificultăți sau complicații destul de curioase.

În primul rând, mulți, dacă nu majoritatea filosofilor și aproape toți intelectualii contemporani, ar fi oripilați de întrebare. Cu siguranță, ar spune ei, nu există om sau femeie instruită în secolul douăzeci care să subscrie la teoria că ar exista norme și standarde de excelență – în acest caz de excelență umană – în natură. O elementară familiarizare cu antropologia, sociologia și psihologia modernă ne-ar permite să ne dăm seama că standardele de excelență cu privire la ființele umane sunt la fel de diverse ca și culturile, societățile, comunitățile, sau chiar indivizii care propun aceste standarde. Apoi, toată lumea știe că valorile nu trebuie confundate și nici măcar aproximate cu faptele și că, din punct de vedere pur logic, judecățile de valoare nu trebuie confundate niciodată cu judecățile factuale. Astfel, cunoașterea faptelor din natură, oricât de completă, nu poate nici măcar să indice dacă ceea este sau nu cazul coincide ori nu cu ceea ce ar trebui să fie sau să nu fie cazul. În plus, a evalua ceva cu ajutorul termenilor de bine sau rău, corect sau greșit, nu este același lucru cu descrierea prin termeni de roșu sau verde, repede sau lent, rotund sau pătrat etc. Dimpotrivă, judecățile de acest din urmă fel sunt clasificabile în mod propriu ca judecăți factuale sau judecăți de fapt, în vreme ce judecățile de evaluare, departe de a fi judecăți despre ceea ce este adevărat factual, nu sunt decât judecăți care reflectă diversitatea reacțiilor umane

sau sentimentele noastre despre ceea ce este cazul în fapt. Din aceste motive, nu este doar incredibil, este de-a dreptul ilogic, ca cineva să presupună existența actuală a unei cauze finale pentru natura umană, care să servească drept standard întemeiat factual, sau în natură, în acord cu care comportamentul tău sau al meu, ca și al oricărui alt om, să poată fi judecat.

Înainte de a ne gândi cum ar fi putut Aristotel să răspundă unor asemenea obiecții față de ideea sa de cauză finală pentru comportamentul și dezvoltarea umană, trebuie să observăm pe scurt o a doua complicație, strâns legată de aceasta dintâi. Este vorba de faptul că, chiar dacă Aristotel ar putea stabili existența unui *telos* sau cauză finală proprie comportamentului uman, îndată după stabilirea ei, caracterul însuși al întregii cercetări va lua o nouă direcție. Ca să utilizăm termenii lui Aristotel, cercetarea ar înceta să mai fie una de *fizică*, devenind una de *etică* (posibil și de *politică*). De ce această schimbare și ce înseamnă ea?

Să ne amintim că pentru Aristotel fizica conține orice cercetare asupra naturii lucrurilor, adică asupra naturii diverselor tipuri de substanțe din lumea naturală, ca și a diverselor tipuri de schimbări proprii acestor substanțe, determinate de natura lor. În consecință, orice cercetare fizică trebuie să ia cunoștință de cauzele finale relevante pentru substanțele naturale, prin care schimbările și dezvoltările caracteristicile ale acestor substanțe pot fi înțelese. Nu numai atât, dar atunci când o asemenea cercetare fizică se preocupă de ființele umane, ca substanțe naturale printre altele, atunci, cum am spus, investigația trebuie să se fixeze asupra unui *telos* sau final sau țel caracteristic vieții și existenței umane.

Îndată ce o asemenea cauză finală sau standard de perfecțiune a vieții umane este adusă în discuție, tot caracterul cercetării pare să fie alterat. Pe de o parte, atunci când, în calitate de fizicieni, ne ocupăm de *telos*-ul dezvoltării umane,

nu este acelaşi lucru cu faptul de a ne preocupa, tot ca fizicieni în sensul aristotelic, de *telos*-ul unui anume fel de plantă sau de animal sau chiar de *telos*-ul corpurilor uşoare, să zicem, în raport cu cel al lucrurilor grele. Ca fizicieni, atunci când determinăm cauza finală sau binele pentru viaţa umană, cu greu putem face abstracţie de faptul presant şi evident că noi înşine, ca fizicieni, suntem fiinţe umane, şi că a determina scopul sau *telos*-ul fiinţelor umane înseamnă a determina care este scopul sau *telos*-ul nostru propriu ca fiinţe umane.

Pe de altă parte, este cu totul altceva determinarea scopului sau cauzei finale a propriei sale vieţi de către o fiinţă umană faţă de, să zicem, determinarea cauzei finale proprii vieţii şi existenţei sale de către un peşte sau un pin, pentru a invoca o condiţie contrară faptelor. Dacă şi-ar cunoaşte scopurile lor naturale, nu ar însemna nimic pentru peşte sau pentru pin, deoarece dezvoltarea lor şi atingerea scopurilor lor naturale nu sunt condiţionate de această cunoaştere. În cazul lor, dacă condiţiile sunt favorabile şi nu există circumstanţe adverse, orice substanţă nerațională, cum ar fi peştele sau pinul, va creşte şi se va dezvolta automat astfel încât la o adică să-şi atingă scopul, ţelul sau perfecţiunea sa naturală. Dimpotrivă, când vine vorba de fiinţele umane, ele fiind raţionale, iar scopul sau ţelul lor natural fiind acela de a trăi inteligent (adică în acord cu cunoaşterea şi înţelegerea pe care sunt capabile să o atingă), nu există nici o cale pe care aceste substanţe naturale să-şi atingă vreodată scopul ca fiinţe umane, decât dacă ajung să cunoască şi să recunoască acest scop şi astfel să îl atingă în mod deliberat.

Astfel încât, îndată ce am determinat care este cauza finală a existenţei noastre umane, fizica, în sensul ei aristotelic, face loc eticii, aceasta din urmă fiind cercetarea îndreptată către identificarea căilor şi mijloacelor de a ne atinge scopul natural sau, cu alte cuvinte, de a obţine viaţa bună ori viaţa deplină şi perfectă pentru noi ca oameni şi fiinţe umane. În

plus, această schimbare de la fizică la etică nu trebuie înțeleasă ca semnificând o schimbare de la un domeniu al investigării științifice sau filosofice la altul, ca și cum, să spunem, am schimba niște preocupări de chimie cu cele de botanică sau, ca să utilizăm un exemplu aristotelic, ca și cum ne-am îndrepta atenția de la domeniul fizicii la cel al matematicii sau al metafizicii. Pentru Aristotel, diferența dintre fizică și etică nu este o simplă diferență de obiect al cunoașterii ci mai degrabă una de caracter sau mod al cunoașterii asupra unui obiect. Cum ar spune Aristotel, este diferența dintre o cunoaștere strict *teoretică* (în sensul termenului grecesc *theoria,* care înseamnă a privi sau a contempla) și una *practică* sau *productivă* (în sensul termenilor greceşti *praxis* și *poesis,* care înseamnă a acționa respectiv a produce).

Aplicând această distincție, spunem că etica este o cunoaștere practică și nu numai teoretică prin aceea că, departe de a fi o cunoaștere despre ce este sau ce este cazul, e o cunoaștere despre cum trebuie făcut ceva sau cum trebuie să acționăm și să ne comportăm într-un mod autentic uman, pe scurt, cum să trăim. Într-un mod analog, s-ar putea face diferența între cunoașterea care este proprie unui doctor sau unui medic și cunoașterea unui biolog sau biochimist. În al doilea caz, ceea ce constituie scopul este cunoașterea și numai cunoașterea, sau cunoașterea de dragul cunoașterii. Dar în cazul medicului practicant, cunoașterea lui este una care are drept scop o acțiune sau efectuarea a ceva: redarea stării de sănătate a pacienților sau prevenirea bolilor. De fapt, Aristotel sugerează peste tot că, în calitate de cunoaștere practică, scopul eticii nici nu este cunoașterea ci acțiunea. Nici măcar studiul eticii – sau a oricăreia dintre științele productive sau „poetice", din aceleași considerente – nu este îndreptat înspre simpla învățare, ci mai degrabă către învățarea a cum se face ceva.

Din aceste motive, putem preciza în continuare caracterul practic al cunoașterii etice spunând că ea este o cunoaștere asociată cu dorința într-un anume fel. Acceptând pe moment ca atare existența unui scop natural sau *telos* al vieții umane, vom spune că tocmai spre acesta suntem noi orientați și pe acesta îl dorim și îl vizăm. Cunoașterea etică, așa cum o înțelege Aristotel, este tocmai o astfel de cunoaștere practică despre – s-o spunem simplu – cum să obținem ceea ce vrem. Este o cunoaștere a felurilor și mijloacelor prin care putem obține scopul nostru natural sau ceea ce dorim în mod natural. De fapt, Aristotel chiar spune că ceea ce sunt afirmația și negația pentru domeniul intelectului și rațiunii, sunt urmărirea și evitarea pentru domeniul dorinței.[17] Cunoașterea etică fiind o cunoaștere practică a acțiunilor pe care trebuie să le alegem în vederea obținerii scopului, aceasta înseamnă că pentru efectuarea acestor alegeri corecte în sfera eticii este necesar pe de o parte ca judecățile noastre să fie adevărate și apoi ca dorințele noastre să fie cele corecte. Aristotel continuă:

> Ne-am referit mai sus la gândirea și adevărul de ordin practic. Pentru gândirea teoretică, însă (care nu este nici practică, nici poetică), binele și răul le reprezintă adevărul și falsul; acestea constituie, de fapt, funcția întregii părți intelective a sufletului, dar funcția proprie intelectului practic este adevărul ce concordă cu rectitudinea dorinței.[18]

---

[17] Cf. Aristotel, *Etica Nicomahică*, VI, 2, 1139a, 21-25.

[18] Ibid., 1139a, 26-31. Am citat din traducerea lui Rackham din Loeb Library, modificând și amendând ușor textul. (Versiunea română este redată din: Aristotel, *Etica Nicomahică*, introducere, traducere, comentarii și index de Stella Petecel, ediția a II-a, Editura Iri, București, 1998. Deoarece Veatch contribuie cu un amendament la text, redăm aici și versiunea lui engleză pentru comparație: „*For here we were speaking of practical thinking and of the attainment of truth in regard to action. In contrast, when it comes to theoretical [or speculative] thought, which is not concerned with action or production, for such thinking to be functioning well or ill means simply that it attains either*

Mai există încă o trăsătură a cunoașterii practice, care este proprie eticii, în contrast cu cunoașterea teoretică proprie altor științe. Într-o terminologie modernă, am spune că cunoașterea teoretică este astfel încât să implice adevăruri universale și necesare. De ce? Răspunsul lui Aristotel este că cunoașterea teoretică din fizică, matematică și metafizică este o cunoaștere a „acelor lucruri ale căror principii nu pot fi altfel decât sunt"[19]. De exemplu, faptul că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte sau că orice schimbare trebuie cu necesitate să fie o schimbare *a* ceva *din* ceva *în* ceva diferit, sau că este imposibil ca același lucru să fie și să nu fie etc. Asemenea principii exprimă cu claritate nu numai felul în care lucrurile sunt sau se întâmplă să fie în fapt, dar și felul în care ele trebuie să fie, neputând fi altfel. Din contră, în cazul cunoașterii practice pe care o avem în etică, sau în cunoașterea productivă aparținând diverselor arte și meșteșuguri, avem de-a face, evident, cu o cunoaștere a lucrurilor care pot fi și altfel, pe temeiul simplu că o cunoaștere practică sau productivă este tocmai cunoașterea despre cum trebuie să facem ceva sau să creăm ceva, adică, despre cum să facem lucrurile altfel decât sunt.

Deoarece atât cunoașterea practică, privind ceea ce trebuie făcut într-o situație concretă, cât și cunoașterea productivă, despre cum putem produce sau crea ceva în diverse circumstanțe și condiții, sunt prin natura lor cunoașteri care poartă asupra particularului, concretului și contingentului, ele nu pot fi nicicum universale, necesare și certe. În consecință, Aristotel protestează împotriva pretenției de exactitate și precizie în materie de etică, așa cum se întâmplă, de pildă, în

---

the true or the false. Of course, the attainment of truth is the function of any and all thinking, but of practical thinking its function is the attaining of such truth as is in accordance with right desire", n.t.).

[19] Ibid, 1139a, 7-9. (În versiunea Stella Petecel din ed. cit apare: „realitățile ale căror principii sunt imuabile", *n.t.*).

matematici. De fapt, putem cere numai atâta exactitate unei discipline date câtă este posibilă în acord cu obiectul ei de studiu. În mod clar,

> ceea ce priveşte acţiunile şi ceea ce le face posibile este la fel de inconstant ca şi ceea ce priveşte sănătatea. Aceasta fiind situaţia în cazul raţionamentelor generale, cu atât mai mult cele privitoare la cazurile particulare nu trebuie să caute o prea mare precizie; căi acestea nu cad sub incidenţa nici unei arte şi nici unei reguli, ci totdeauna cel ce acţionează trebuie să ţină seama de momentul şi împrejurările oportune, aşa cum se procedează în medicină şi în navigaţie.[20]

Care este cauza finală sau telos-ul vieţii umane

Argumentul secţiunii anterioare era că, dacă există ceva numit scop sau cauză finală a existenţei umane, atunci, încercând să urmărim cunoaşterea lui, ne găsim implicaţi într-o întreprindere cognitivă de o cu totul altă factură. În loc de cunoaştere teoretică, suntem mai degrabă în urmărirea unei aşa-numite cunoaşteri practice, a eticii şi politicii. Totuşi, posibilitatea unei asemenea cunoaşteri practice, proprie eticii şi politicii, depinde de recunoaşterea prealabilă a *telos*-ului sau cauzei finale a vieţii umane. Există însă aşa ceva?

Aristotel nu avea nici o îndoială că da, şi nici nu ar fi fost derutat de numeroasele argumente moderne privind relativismul insurmontabil al judecăţilor morale şi etice, nici de vreo aşa-numită logică a discursului moral care ne-ar obliga să construim toate judecăţile morale şi etice ca fiind în principiu nonfactuale. Dimpotrivă, Aristotel şi-ar începe în mod sigur apărarea invocând un fapt simplu al experienţei umane,

---

[20] Ibid., 1104a, 2-10. Cf. 1094b, 12-27 (versiunea în limba română: Stella Petecel, ediţia citată, *n.t.*).

un fapt pe care astăzi mulți îl resping ca fiind o simplă tautologie: anume, faptul că toți oamenii caută fericirea. E drept, concepțiile pe care oamenii le au cu privire la fericire pot fi la fel de variate ca oamenii înșiși; unii presupun că fericirea stă în plăcerea senzorială, alții că ea stă în bogăție și putere, alții că ea constă în faimă sau reputație. Totuși, indiferent cum văd fericirea și ce cred ei despre ea, este sigur faptul că toți o caută. Căci fericirea nu înseamnă altceva decât satisfacerea dorințelor noastre și este aproape un truism faptul că toate dezideratele noastre, căutările, dorințele și sforțările, au ca scop satisfacerea sau împlinirea tocmai acelor dorințe, nevoi sau lipsuri, de la care presupunem că dezideratele și vrerile noastre pornesc. Prin urmare, a spune că toți oamenii caută fericirea este același lucru cu a spune că toți oamenii doresc satisfacerea dorințelor lor, ceea ce nu este mai mult decât o tautologie.

Nici Aristotel nu se încăpățânează să nege că nu spunem mare lucru atunci când afirmăm că fericirea este scopul sau finalitatea vieții umane, asupra căreia toți oamenii cad de acord și pe care o caută ca atare. Cum remarcă el: „Dar, căzând de acord asupra faptului că fericirea este binele suprem, [pare un truism și] ar trebui poate să lămurim și mai bine ce anume este ea".[21] Ceea ce sugerează Aristotel este faptul că trebuie să existe o cauză finală a existenței umane către care sunt orientate în întregime dezvoltarea naturală și progresul omului, tot așa cum spunem că ghinda e orientată spre obținerea perfecțiunii sale proprii și împlinirea prin copacul matur. Mai mult, la fel cum ghinda este orientată spre perfecțiunea ei ca și copac matur în sensul de ființă potențială orientată spre actualizarea ei proprie, tot așa o ființă umană aflată în dezvoltare și maturizare este orientată spre împlinirea sa ca

[21] Ibid., 1097b, 21-23 (versiunea română după aceeași ediție citată, cu modificarea indicată prin paranteze drepte, pentru a ilustra argumentarea lui Veatch, *n.t.*).

personalitate umană completă, în același raport în care se află potențialitatea cu actualitatea.

În același timp, există o diferență între cele două cazuri, dată de faptul că o ființă umană, ca animal rațional, este conștientă, deseori în mod dureros, de propriile sale nevoi și lipsuri, adică de propriile sale potențialități neactualizate. În consecință, viața unei ființe umane nu este străbătută doar de dorințe, eforturi și lipsuri de toate felurile, ci, în mod particular, de dorințe conștiente. S-ar putea spune că viața unui om este asemenea unui lung și susținut efort conștient, deliberat și totuși multi-direcționat, de împlinire a infinitelor nevoi și potențialități. Deci, dacă se poate vorbi în mod adecvat despre realizarea autentică a scopurilor omului, în sensul împlinirii, desăvârșirii sau perfecționării vieții sale ca ființă umană, atunci obținerea acestui lucru echivalează cu actualizarea potențialităților sale, constituind ca atare ceea ce este adevărata satisfacție și fericire. Încercând să determine ce anume este finalitatea și scopul natural al omului, Aristotel caută ceea ce s-ar numi un standard obiectiv pentru fericirea umană, astfel încât eșecul și disiparea și proasta orientare a atâtor vieți umane să poată fi recunoscute ca având drept cauză neînțelegerea naturii fericirii. Este posibil ca mulți dintre cei care se cred fericiți și afișează o aparență de suficiență și autosatisfacție să fie de fapt nefericiți. Aceasta ar fi consecința existenței unei distincții obiective între fericirea adevărată și simpla presupoziție sau opinie pe care o au unii despre ea.

Totuși, este posibilă găsirea unui astfel de standard obiectiv al fericirii umane? Sau, există oare acest scop natural al existenței umane, care să reprezinte la propriu desăvârșirea potențialităților omenești? Da, răspunde Aristotel, iar calea de a o determina constă în

a stabili care este actul specific omului. Căci, așa cum pentru un flautist, pentru un sculptor, ca și pentru orice artizan și, în general, pentru oricine are o activitate sau o îndeletnicire anume, se pare că binele și per-

fecțiunea rezidă în lucrările lor, tot astfel trebuie să fie și pentru om, dacă există un act anume care să-i fie specific. Într-adevăr, dacă tâmplarul sau cizmarul au o activitate proprie, ar putea oare omul «ca om» să nu aibă nici una, ci să se fi născut inactiv? Sau, dimpotrivă, așa cum ochiul, mâna, piciorul și orice parte a corpului manifestă o activitate a ei, trebuie să admitem una și pentru om, în afara celor menționate? Și care ar putea fi aceasta? A trăi este, evident, ceva comun chiar și plantelor; dar noi suntem în căutarea specificului uman. Trebuie deci să lăsăm la o parte latura existenței bazată pe hrană și creștere. Ar urma cea bazată pe senzații, dar e clar că aceasta este comună și calului, și boului, și oricărui animal. Rămâne deci o existență activă [viața activă], proprie părții înzestrate cu rațiune.[22]

Chiar dacă această ultimă parte conclusivă și decisivă, „viața activă proprie părții raționale a omului", nu pare suficient de clară, ceea ce vrea să spună Aristotel este destul de simplu, anume că funcțiunea sau activitatea proprie omului este aceea de a avea inteligență, dar nu în sensul unui anumit I.Q., pe care unii dintre noi să-l probeze ocazional, ci în sensul de a-și trăi viața în mod inteligent, de a-și folosi inteligența în luarea deciziilor cotidiene asupra propriei vieți.

În plus, de bună seamă că ceea ce spune Aristotel are sens, anume că (1) funcțiunea, perfecțiunea sau desăvârșirea omului constă cu adevărat, nici mai mult nici mai puțin, decât în a trăi într-o manieră înțeleaptă și inteligentă și, (2), că tocmai acesta este scopul către care se îndreaptă toți oamenii, totodată și sursă a adevăratei fericiri și satisfacții, în măsura în care ar avea mai multă încredere în el. În ceea ce privește pe (1), am cădea cu toții de acord că, oricât de înstărită sau bine dezvoltată ar fi o ființă umană, în sensul fizic sau biologic restrâns și, oricât de dedicată ar fi ea nevoilor și dorințelor curente, dacă în general ar acționa și s-ar comporta într-o manieră prostească, ar fi greu să spunem că existența unei

[22] Ibid., 1097b, 25-1098a 4 (versiunea română după ed. cit., cu modificarea indicată în paranteze drepte, pentru conformitate cu argumentația lui Veatch, *n.t.*).

asemenea persoane face parte din ceea ce am numi existență umană proprie și deplină. La fel, cu privire la (2), imaginați-vă că vă aflați într-o situație în care vi s-ar oferi toate bunurile și lucrurile necesare, obișnuite și neobișnuite, ale vieții: hrană, îmbrăcăminte, casă, îngrijire medicală, sex, în general tot ceea ce se cheamă confortul de zi cu zi, dar cu prețul pierderii conștiinței; v-ar atrage o astfel de existență și s-ar mai putea spune că ea este ideea dumneavoastră asupra adevăratei fericiri și satisfacții? Sau și mai bine, să presupunem că vi s-ar oferi toate acestea, dar nu cu prețul lipsei totale de conștiință ci numai în schimbul pierderii cunoașterii și înțelegerii autentice asupra propriei persoane sau asupra naturii lucrurilor în general, cu alte cuvinte, cu prețul că nu veți mai putea pune întrebări, nu veți mai putea ridica dubii, deci nu veți mai putea cunoaște cu adevărat *ce* și *de ce* în legătură cu nimic. V-ați angaja în așa ceva? Presupun că nu.

Dar, atunci, nu are cumva dreptate Aristotel să insiste asupra faptului că binele sau cauza finală a ființei umane este tocmai viața inteligentă și că binele pentru om, ca și adevărata fericire umană, constau în a trăi cu înțelepciune și cu inteligență, având înțelegere reală și discernământ? Bineînțeles, a trăi inteligent înseamnă altceva decât a avea grijă în mod inteligent de diversele activități curente specifice omului, cum ar fi de exemplu construirea unei case, judecarea unui caz, manevrarea unui avion, vindecarea unui pacient, comanda unei armate, sau orice altceva. Căci, în vreme ce acestea din urmă necesită inteligență pentru exercitarea lor adecvată, fiind în consecință activități pe care numai ființele inteligente le pot efectua deoarece presupun deprinderi și pricepere, ele totuși implică mult mai puțin decât alegerile inteligente și înțelepte de zi cu zi care alcătuiesc viața omului înțelept și inteligent. A trăi înțelept înseamnă de fapt a dori aceasta și a alege aceasta, în vreme ce deprinderile comune și priceperile tehnice nu necesită nici o reflecție asupra problemei dacă

alegem sau nu să exercităm o anumită pricepere, sau dacă ne face plăcere să o exercităm.

În cazul unui muzician priceput sau al unui contabil priceput, de exemplu, dacă el nu găseşte nici o plăcere în munca sa sau refuză să o exercite, aceasta nu îl va face să fie un muzician mai prost, un jucător de cărți mai prost sau un contabil mai prost. Va avea în continuare priceperea, indiferent de plăceri sau neplăceri, de înclinație sau lipsa de înclinație. Să ne gândim în antiteză la domeniul moralei sau eticii, unde întrebarea priveşte calitatea de om bun a cuiva, reprezentând mai mult decât simpla calitate de contabil sau muzician bun. Să presupunem că un om cunoaşte ce anume trebuie să întreprindă într-o situație dată – să spunem, pentru a-şi exercita generozitatea sau pentru a face față unor consecințe periculoase ori neplăcute, sau ca să fie curtenitor şi atent față de confrații săi umani, sau să fie cinstit şi onest în relațiile sale – şi totuşi, în ciuda faptului că ştie ce ar trebui să facă, fie nu face pentru că nu vrea să facă, fie face, dar cu neplăcere şi dezgust, sau poate doar din teama de a nu fi dezaprobat public, sau, de ce nu, din simpla dorință de a câştiga favoruri şi de a ieşi în față, sau din orice alte motive exterioare. L-am numi pe acesta un om bun, sau mai precis un om generos, curajos sau curtenitor, sau numai om? Bineînțeles că nu, căci în materie de morală, spre deosebire de artă sau pricepere, simpla cunoaştere a ceea ce trebuie sau ar trebui făcut nu este suficientă. În plus, persoana trebuie să şi facă, ba mai mult, să facă din propria sa alegere şi pentru că doreşte în mod sincer să facă ceea ce este potrivit; mai precis, să facă un lucru generos, sau curajos, sau doar un lucru, după caz.

Astfel încât, pentru Aristotel, cauza finală a existenței umane, realizarea vieții bune sau a vieții inteligente, nu este doar o chestiune de cunoaştere adecvată sau de pricepere, deşi toate acestea nu sunt excluse. Este, însă, în plus, o chestiune de voință dreaptă şi de alegere a ceea ce este drept, doar

de dragul dreptății. Prin urmare, după părerea lui Aristotel, a trăi inteligent nu înseamnă doar o problemă de – cum spune el în terminologia sa tehnică – „virtute intelectuală" (care include virtutea deprinderii și priceperii de a determina ceea ce trebuie sau ar trebui făcut). Este în același timp o problemă de așa-zisă „virtute morală", așa cum sunt virtuțile alegerii, prin achiziția și posesia cărora un om poate ajunge să dorească și să prefere în mod constant numai acele acțiuni pe care rațiunea le dictează ca necesare și indispensabile.

Nu trebuie să apelăm la mai mult decât considerații de bun simț pentru confirmarea opiniei că actele inteligente sunt total dependente de virtutea morală. Câți dintre noi și de câte ori nu am fost puși în situații în care, realizând foarte bine că ceea ce se cerea din partea noastră era un sacrificiu generos de timp, bani sau efort, într-o anume situație socială sau comunitară, ne-am abținut totuși, nu din alte motive decât lenea, sau pentru că eram prea ocupați cu lucruri mai puțin importante, sau poate pentru că eram prea indispuși să dăruim timp sau bani? Sau cine nu a avut experiența de a se fi lăsat condus de mânie, de a-și fi pierdut cumpătul, făcând astfel ceea ce în mod normal știe că este un lucru prostesc sau lipsit de înțelepciune? Apoi, este oare cineva care să nu fi neglijat în anumite momente să vorbească deși trebuia vorbit, sau să nu fi stat pe poziții pentru a conta acolo unde trebuia să conteze, sau să nu fi trădat o încredere ori o promisiune, din simplul motiv că i-a fost teamă – teamă de presiuni sociale, sau teama de a nu pierde bani sau poate chiar teama de injurii fizice?

Toate aceste exemple arată un fapt elementar de viață, anume că dorințele noastre – în general sentimentele, pasiunile, emoțiile și impulsurile – nu sunt întotdeauna, ba poate chiar prea rar, în linie cu judecățile despre ceea ce trebuie făcut sau se cuvine să facem în anumite cazuri particulare și concrete. Astfel că, din acest motiv, Aristotel accentuează

caracterul absolut indispensabil al cultivării şi exercitării aşa numitelor virtuţi morale pentru viaţa bună sau inteligentă. Iar aceste virtuţi nu sunt realmente altceva decât obişnuinţe de alegere educate, prin care alegerile noastre actuale vor fi făcute în acord cu cunoaşterea şi înţelegerea situaţiei concrete prin care se întâmplă să trecem, în vederea evitării influenţelor pe care le suferim din partea fricii, mâniei, lăcomiei, patimii, invidiei, maliţiozităţii, plăcerii etc. De fapt, Aristotel oferă o clasificare limpede a virtuţilor morale, în acord cu clasificarea dorinţelor şi pasiunilor. Desigur, astăzi am fi înclinaţi să clasificăm sentimentele şi emoţiile într-un mod diferit de felul în care a făcut-o Aristotel. Indiferent însă ce credem noi despre schema sa generală a virtuţilor, analiza şi expunerea făcute de el asupra felului în care operează virtuţile morale are ceva constrângător şi plauzibil.

Să luăm un exemplu direct, de pildă iubirea spontană a unui om pentru bogăţie şi averi. După părerea lui Aristotel, nu este nimic greşit în această dorinţă ca atare, de fapt în niciunul dintre sentimentele, dorinţele sau emoţiile noastre. Totuşi, în acelaşi timp, noi judecăm foarte des această iubire sau dorinţă, că este a noastră sau a altora, ca fiind excesivă, apropiată poate de zgârcenie sau lăcomie. Pe de altă parte, există şi cealaltă extremă, când nu ne îngrijim suficient de posesiunile sau proprietăţile sau de mijloacele generale de subzistenţă, până la punctul de a fi nepăsători sau risipitori. În acest context, ceea ce trebuie să cultivăm, după părerea lui Aristotel, cu privire la asemenea înclinaţii naturale ca dorinţa sau iubirea de bogăţie şi avere, este virtutea morală a generozităţii, care are drept rezultat faptul că vom fi dispuşi să alegem ceea ce ne prescrie judecata ca un punct de mijloc între excesul zgârceniei, pe de o parte, şi cel al risipirii, pe de altă parte.

Sau să luăm mânia ori teama. Desigur, nu e nimic rău în niciuna din aceste emoţii luate în sine. Totuşi, este ceva în

legătură cu care suntem acut conştienţi că, printr-un exces de teamă sau mânie, sau de ambele, facem adesea lucruri pe care ulterior ni le reproşăm şi admitem că am acţionat fără să judecăm şi la momentul nepotrivit. Pe de altă parte, nu este mai puţin adevărat că, deşi mai puţin frecvent, oamenii manifestă o lipsă în mânia sau indignarea lor; cu toţii am cunoscut oameni pripiţi sau nesăbuiţi. Din nou, virtuţile morale de tipul curajului şi, să spunem, temperanţei, trebuie cultivate în speranţa că vom putea învăţa să fim supăraţi sau temători, după caz, cu privire numai la lucrurile cu care trebuie, la momentul potrivit şi în măsura potrivită, pentru a nu ne lăsa pradă mâniei excesive sau lipsei de control, ori poate excesului de impetuozitate. De aşa ceva avem nevoie pentru ca, în calitate de oameni, să trăim înţelept şi inteligent, dându-ne seama că perfecţiunea şi funcţiunile fiinţelor umane constau anume în faptul de a ne lăsa cursul vieţii cotidiene dirijat de cunoaşterea şi înţelegerea raţională.

Datoria practică de a trăi inteligent

Am avut ocazia să observăm că Aristotel neagă explicit caracterul de ştiinţă exactă al eticii, ea fiind în mod cert diferită de matematici, dar şi de fizică şi metafizică. În măsura în care etica este totuşi o ştiinţă sau o cunoaştere – căci este aşa ceva, spune Aristotel – ea este o cunoaştere ce poartă asupra cazurilor concrete şi particulare, determinând dacă este mai bine ca aici şi acum să facem un anume lucru sau dacă este înţelept să urmăm o anumită activitate sau nu. Evident, în astfel de cazuri particulare şi concrete, Aristotel ar spune că este imposibil ca judecata cu privire la ceea ce ar trebui făcut să fie o judecată universală, necesară sau certă.

Înainte de a încerca să ilustrăm cum sunt posibile aceste judecăţi concrete şi practice în etică şi cum pot ele avea pretenţia legitimă la un anume adevăr şi cunoaştere proprie,

chiar dacă nu la un adevăr universal sau la o cunoaştere certă, ar fi bine să înlăturăm o posibilă neînţelegere. Faptul că etica este o chestiune de cunoaştere practică şi că cunoaşterea practică poartă numai asupra instanţelor particulare şi contingente, nu trebuie luat în sensul că nu ar exista principii universale în etică. Ba chiar dimpotrivă. Însăşi expunerea din secţiunea anterioară, cu privire la scopul natural al omului şi la felul în care funcţionarea sa perfectă – în acest sens, fericirea şi binele omului – trebuie să însemne exercitarea virtuţilor intelectuale şi morale, toate acestea, ar spune Aristotel, reprezintă cunoaştere în acelaşi timp universală şi necesară. Este o cunoaştere cu privire la ce anume este omul prin natura sa şi care este în mod necesar cauza finală a acelui fel distinct de schimbare, dezvoltare sau desăvârşire, specifică fiinţelor umane. În acest sens, deci, această cunoaştere, a scopului real al omului şi a ceea ce constituie binele şi perfecţiunea naturii umane, nu este o cunoaştere mai puţin universală decât ar fi, din punctul de vedere al lui Aristotel, o cunoaştere asupra naturii şi scopurilor naturale ale altor lucruri din natură: plante, animale, corpuri cereşti, cele patru elemente etc.

Astfel, cunoaşterea practică specifică eticii, o cunoaştere ce poartă asupra contingentului şi particularului, este în egală măsură o cunoaştere întemeiată pe principii care nu sunt particulare şi contingente. Dar să vedem dacă nu putem obţine o idee mai clară despre felul în care această cunoaştere practică poate servi în mod real ca îndreptar pentru problemele practice ale vieţii noastre. Nu putem să nu deschidem discuţia printr-un citat din Sartre. Sartre este preocupat în mod direct de negarea existenţei oricărei cunoaşteri practice sau, în orice caz, a oricărei cunoaşteri relevante pentru corectitudinea sau eroarea deciziilor şi alegerilor noastre vitale.

Ca să vă dau un exemplu... voi relata cazul unuia dintre studenţii mei care a venit să mă viziteze în următoarea circumstanţă: tatăl său era în relaţii proaste cu mama sa şi, în plus, înclinat spre colaboraţionism. Frate-

le lui mai mare fusese ucis în cadrul ofensivei germane din 1940 iar tânărul, cu niște sentimente oarecum imature dar plin de generozitate, voia să îl răzbune. Mama sa singură locuia împreună cu el, fiind foarte supărată din cauza semi-trădării soțului său și a morții fiului mai mare. Băiatul acesta era singura ei consolare.

El se afla în fața următoarei alegeri: fie să plece în Anglia pentru a se alătura forțelor de eliberare a Franței (adică, să-și lase mama), fie să rămână cu mama sa pentru a-i fi de ajutor. Era deplin conștient că femeia mai trăia numai pentru el și că plecarea lui – și poate moartea lui – ar arunca-o în disperare. Știa de asemenea că orice act pe care el îl făcea de dragul mamei era un lucru sigur, adică îi era de ajutor mamei, iar pe de altă parte, orice efort pe care l-ar fi făcut în sensul plecării la luptă ar fi fost o mișcare nesigură, pândită de eșec și care s-ar fi putut dovedi complet inutilă. De exemplu, în drum spre Anglia, traversând Spania, era posibil să fie reținut pe termen nelimitat într-un lagăr spaniol. Sau ar fi putut ajunge în Anglia sau Alger și să fie obligat la o muncă de birou. Prin urmare se confrunta cu posibilitatea a două tipuri diferite de acțiune: prima, concretă, imediată, dar cu efecte asupra unui singur individ; a doua, acoperind un grup incomparabil mai numeros, o colectivitate națională, dar, tocmai din acest motiv, îndoielnică și cu riscul de a nu putea fi dusă la bun sfârșit. În același timp, el oscila între două tipuri de etică. Pe de o parte, o etică a simpatiei, a devoțiunii personale; pe de altă parte, o etică mai largă, însă cu o eficiență mult mai îndoielnică. Avea de ales între acestea.

Cine îl putea ajuta să aleagă? Doctrina creștină? Nu. Doctrina creștină spune: „Fii milostiv, iubește-ți aproapele, alege calea îngustă etc." Dar care este calea mai îngustă? Cine este aproapele pe care ar trebui să-l iubească? Luptătorul sau mama sa? Care este binele cel mai mare: actul vag de a lupta în cadrul unui grup sau acțiunea concretă de a ajuta o ființă umană particulară să supraviețuiască? Cine poate decide un *a priori*? Nimeni...[23]

Dacă valorile sunt vagi și dacă sunt întotdeauna prea largi în raport cu cazul concret și specific pe care îl luăm în considerare, singurul lucru care ne rămâne este să ne încredem în instincte. Iată ce încerca să facă acest tânăr; când ne-am văzut, el a zis: „În definitiv, sentimentul este ceea ce contează. Va trebui să aleg ceea ce mă atrage mai mult. Dacă simt că îmi iubesc mama până la măsura la care pot sacrifica orice altceva pentru

[23] Jean-Paul Sartre, *Existentialism*, trans. by Bernard Frechtman, New York, Philosophical Library, 1947, pp. 28-30 (versiunea în limba română ne aparține și reprezintă traducerea directă a citatului dat de Veatch, *n.t.*).

ea – dorința de răzbunare, de acțiune, de aventură – atunci voi sta cu ea. Dacă, din contră, simt că iubirea pentru mama nu este autosuficientă, voi pleca".

Dar cum se poate determina valoarea unui sentiment? Ce anume dă valoare sentimentelor lui pentru mamă? Tocmai faptul de a rămâne cu ea.[24]

...Cu alte cuvinte, sentimentul este determinat de actele pe care le performăm. Deci, nu pot vorbi despre sentiment în vederea unei acțiuni în acord cu el. Ceea ce înseamnă că nu pot nici să caut în mine însumi condiția reală care mă va împinge să acționez, nici să apelez la un sistem de etică pentru niște concepte care să-mi permită să acționez. Veți spune: „Cel puțin, băiatul a venit la profesor pentru un sfat". Dar dacă veți căuta un sfat de la un preot, de pildă, veți fi ales acest preot; știați de la început, mai mult sau mai puțin, cam ce fel de sfat vă va da. Cu alte cuvinte, alegerea vă implică. Dovada pentru acest lucru este faptul că, dacă sunteți creștin, veți spune: „Consultă un preot". Dar unii preoți sunt colaboraționiști, alții stau în așteptare, alții opun rezistență. Pe care îl veți alege? Dacă tânărul alege un preot care opune rezistență sau colaborează, decizia lui cu privire la sfatul pe care-l va primi este deja luată. Prin urmare, atunci când a venit la mine, el știa ce sfat îi voi da: „Ești liber, alege, inventează". Nici o etică generală nu ne poate arăta ce trebuie făcut. Nu există în lume semne prevestitoare (*omen – n.t.*). Catolicii vor răspunde: „Ba da, există". Cu siguranță, dar în ce mă privește, eu aleg semnificația lor.[25]

Față de această poziție sartriană, Aristotel ar răspunde fără îndoială prin a fi de acord cu ea, dar numai parțial. De bună seamă, ar spune că în ceea ce privește întrebările morale cele mai concrete, și cu atât mai mult această situație particulară, nimeni nu poate decide pur *a priori*. Complexitatea cazurilor particulare este întotdeauna de o așa natură încât încercarea de a spune dinainte ce trebuie făcut va ignora cu siguranță aspecte relevante pe care nu le putem ști, cu atât mai mult atunci când ne confruntăm singuri cu situația concretă, acum și aici. Chiar și pentru o altă persoană, faptul de a recomanda o acțiune va conține același risc, acela de a nu

[24] Ibid., p. 31.
[25] Ibid., pp. 32-33.

ține seama de anumiți factori ai situației, pe care numai agentul însuși îi poate aprecia, din punctul său de vedere, interior situației.

Trebuie observat, totuși, că acest fel de nesiguranță și risc cu privire la acțiunea care trebuie făcută în cazuri particulare, nu este specific numai situațiilor de luare a unei decizii morale. Condiții foarte asemănătoare domină deseori situațiile care nu au legătură cu deciziile morale, ci doar cu deciziile ce implică îndemânarea și priceperea tehnică. Putem presupune, în acest sens, ca să luăm un exemplu trivial, că un pescar amator priceput se află în situația următoare. Este singur, într-o barcă mică cu vâsle, folosind o undiță cu mulinetă normală pentru lansare, și tocmai a agățat o știucă mare, aflată la o distanță de treizeci de picioare. Peștele luptă și se mișcă foarte tare dar în același timp vântul a prins barca pe lateral și o împinge rapid spre o zonă cu plante de apă. Pescarul are ambele mâini ocupate cu undița și nu poate vâsli. El vede că dacă nu scoate peștele imediat, atât peștele cât și linia de pescuit se vor prinde în plante, ceea ce înseamnă că va pierde peștele. Pe de altă parte, dacă mulinează prea repede fără să conducă peștele cu răbdare și atenție, peștele poate rupe linia și chiar undița, scăpând. Ce va trebui să facă pescarul?

Bizar, dar și în acest caz, ca și în cel al tânărului lui Sartre, este imposibil să spunem *a priori* ce ar trebui făcut. Nici un alt pescar, aflat pe țărm sau într-o barcă diferită, nu ar putea spune. Presupunând că pescarul este într-adevăr priceput în arta sa, el și numai el singur este în poziția de a judeca complexitatea situației de fapt. Nimeni altcineva nu este într-o poziție mai favorabilă pentru a lua deciziile și a face alegerea cu privire la cea mai bună cale de a scoate peștele.

Haideți să ducem puțin mai departe analogia dintre situația în care este pus pescarul și situația cu care se confruntă tânărul din exemplul lui Sartre. Sartre dorește să spună limpede că, din punct de vedere obiectiv, nu există nimic care, în

situația dată, așa cum se prezintă ea, să permită tânărului, sau oricui care se află într-o situație similară, să determine cu oarecare certitudine care este calea cea mai bună (bună din punct de vedere moral) pentru el de urmat. Dar lucrurile stau la fel și în cazul pescarului; nu există nimic, în situația dată cu care se confruntă acesta, care să-i ofere vreun indiciu decisiv și credibil pentru a decide care este calea cea mai bună (bună din punct de vedere tehnic) de urmat în vederea obținerii peștelui. Într-adevăr, am putea presupune că un alt pescar, la fel de priceput și aflat într-o situație identică, ar putea decide să aleagă tocmai calea opusă față de cea aleasă de primul pescar, și totuși, ambii ar avea temeiuri la fel de bune pentru decizia lor, judecate din perspectiva celor mai înalte standarde ale artei pescuitului.

Trebuie însă să observăm faptul că această comparație între problema morală practică cu care se confruntă tânărul lui Sartre și problema tehnică, total non-morală, a pescarului, servește la a releva o trăsătură curioasă și aparent bizară a analizei sartriene. Din faptul că problema morală a tânărului nu se poate rezolva nici *a priori* nici din exterior, sau pentru că nu pare a exista nici o considerație obiectivă care să-i permită tânărului să determine cu un anume grad de certitudine care este cea mai bună acțiune pentru el, Sartre conchide că nu există cunoaștere morală sau, în termenii lui Aristotel, cunoaștere practică. Totuși, nu ar fi ciudat dacă, în legătură cu pescarul, s-ar trage concluzia că, deoarece în cazul dat nu există nici o cale de a determina cu un anume grad de certitudine care este metoda cea mai bună de a scoate peștele, nu există nici arta pescarului și nici în general o pricepere de a pescui, și că nici măcar cel mai iscusit pescar nu poate fi considerat cu nimic mai bun în actul de a scoate peștele decât un biet novice care nu a ținut niciodată în mâini un băț și o mulinetă? Asta chiar ar fi fantastic!

La fel de fantastic apare și argumentul lui Sartre, dacă, din faptul că acele cazuri particulare ce implică decizia morală pun frecvent probleme morale serioase, uneori părând imposibil a decide cu oarecare certitudine care este acțiunea ce ar trebui urmată, mai bună din punct de vedere moral, Sartre ar conchide, cum și face de fapt, că nu există deloc cunoaștere practică morală. Într-adevăr, ne întrebăm dacă nu cumva, chiar pe parcursul expunerii cazului tânărului, Sartre nu avea deja convingerea că nu există considerații obiective asupra a ceea ce este mai bine sau mai rău din punct de vedere moral, care să ne ghideze în alegerile noastre, ci că întotdeauna acțiunile noastre sunt investite, de propriile alegeri arbitrare, cu niște calități aparente de bine sau de rău. Observați cum, enumerând sentimentele care păreau să-l împingă pe tânăr spre a se înrola în „Franța Liberă", Sartre menționează dorința lui de „răzbunare, de acțiune, de aventură", spunând chiar că prima dintre ele era „oarecum imatură". Dar, de fapt, din punctul de vedere al lui Aristotel și acceptând temporar principiul moral de bază aristotelic cum că viața bună este viața inteligentă, s-ar putea pune întrebarea dacă simpla dragoste pentru aventură sau dorința de răzbunare, sau dorul de experiențe noi, ar putea fi acceptate ca determinante pentru luarea unei decizii în cazuri de acest fel, și dacă acesta ar fi genul de acțiune proprie unui om înțelept sau inteligent. Nu ar trebui oare aici apelat la anumite virtuți morale care să tempereze aceste dorințe de răzbunare sau de aventură, astfel încât să le oprească de la a se opune deciziei cu adevărat raționale și echilibrate? Și nu pare Sartre incoerent atunci când asumă că dorința tânărului pentru răzbunare era „oarecum imatură"?

Sau, din nou, nu este cel puțin verosimil ca dorința tânărului de a sta acasă pentru a-și ajuta mama să nu fi fost motivată atât de considerații de iubire, afecțiune și obligație filială, cât de teama lașă în fața gândului morții, sau de o profundă reținere față de acțiune și față de renunțarea la confor-

tul familial şi la siguranţa de acasă în schimbul pericolelor şi riscurilor necunoscute ale Rezistenţei? De bună seamă, din descrierea lui Sartre nu se poate deduce că tânărul avea asemenea sentimente. Dar totuşi este verosimil ca ele să fi existat. Şi dacă au existat, nu ar fi trebuit să recunoască Sartre că aceste sentimente erau, dacă nu imature, cel puţin relevante pentru a spune că orice decizie luată de către tânăr pe baza lor ar fi fost departe de o decizie inteligentă şi virtuoasă? Cu alte cuvinte, circumstanţele deciziei tânărului şi ale acţiunilor sale ar fi fost într-adevăr „semne prevestitoare", arătând faptul că o asemenea acţiune ar fi departe de cea a unui om cu înţelepciune şi inteligenţă practică. Iar sensul şi semnificaţia aceasta nu ar fi fost unele impuse prin alegerea cuiva. Nu, ele poartă în sine indicaţia că acţiunea respectivă nu porneşte din exercitarea a ceea ce Aristotel ar numi virtuţi morale şi intelectuale.

De la etică la politică şi poetică

În acest punct s-ar putea pune întrebarea dacă nu cumva am pierdut complet din vedere titlul capitolului de faţă, care invita la o discuţie asupra *Politicii* şi *Poeticii,* nu doar a *Eticii.*

Poate că totuşi, în ceea ce priveşte politica, omisiunea nu este atât de mare. Pe de o parte, *Politica* lui Aristotel nu reprezintă o îndepărtare radicală şi nici o dezvoltare faţă de *Etică.* S-ar putea spune chiar că este în mare măsură asemănătoare, cel puţin dacă o considerăm ca pe un progres de-a lungul unei linii deja trasate. Preluând din *Etica* noţiunea de viaţă bună, sau pe cea de dezvoltare deplină a fiinţei umane considerată prin raportare la capacitatea de a fi umană, Aristotel consideră că punctul de pornire al *Politicii* constă doar în recunoaşterea faptului că perfecţiunea sau deplinătatea vieţii oricărui individ uman presupune o viaţă trăită în societate sau o viaţă dusă în comunitatea politică (adică în *polis*). „Omul",

spune el într-un pasaj celebru, „este prin natură un animal politic".[26] Şi într-adevăr, orice animal care este prin natură solitar sau ἄπολις, cum îl numeşte Aristotel, nu este fiinţă umană ci fiară sau zeu.[27]

În acelaşi timp, oricât de mult ar fi dorit Aristotel să insiste asupra faptului că o fiinţă umană nu poate fi cu adevărat umană decât dacă trăieşte într-o comunitate politică, el a fost în egală măsură preocupat să-i asigure pe cetăţenii *polis*-ului asupra a ceea ce am numi azi drepturile individului, nu prioritare comunităţii ci intrinseci acesteia. Astfel, el respinge definitiv comunismul platonician, în care proprietatea privată şi familia erau eliminate. În concepţia lui Aristotel asupra dreptăţii distributive, principiul operativ nu este *fiecăruia-după-nevoi-şi-de-la-fiecare-după-posibilităţi,* ci dimpotrivă, principiul *fiecăruia-după-merite.* El concepe comunitatea politică sau statul ideal ca fiind unul în care toţi cetăţenii sunt, dacă nu egali, oricum nu prea inegali în ceea ce priveşte sănătatea, naşterea, capacităţile şi virtutea. Pe acest temei, fiecare cetăţean ia parte la puterea politică, astfel încât fiecăruia îi va veni rândul odată să guverneze, odată să fie guvernat, cu rezultatul că, pe această cale, scopul sau finalitatea comunităţii politice poate fi atinsă cel mai bine, ceea ce reprezintă binele comun, diferit de binele unei clase sau al unui grup de cetăţeni.

În plus, tema care revine iar şi iar pe parcursul *Politicii* este una care poate într-adevăr părea stranie unor urechi moderne. Majoritatea dintre noi suntem înclinaţi azi să asumăm că scopul şi funcţia statului este să ne facă accesibile aşa-numitele bunuri externe, sperăm noi în cantităţi din ce în ce mai mari, şi astfel să ne ofere un standard de viaţă din ce în ce mai ridicat. Nu este cazul pentru Aristotel, mesajul său

[26] Aristotel, *Politica* I, 1, 1253a 3.
[27] Ibid.

constant fiind acela că scopul statului nu este atât a oferi oamenilor bunuri cât a-i face pe oameni buni. Iar prin „buni" Aristotel înțelege „buni din punct de vedere moral", ceea ce are în mod nemijlocit același sens cu cel determinat în *Etică,* unde viața bună pentru om se spunea că constă în exercitarea virtuților intelectuale și morale.

Deci, dacă *Politica* lui Aristotel poate fi interpretată ca fiind nu atât o dezvoltare cât o amplificare a principiilor expuse în *Etică,* ce putem spune despre *Poetica*? Este aceasta la fel, un tratat din fieful *Eticii*? Desigur, răspunsul la această întrebare trebuie să fie „Da", însă totuși nu este un răspuns pe care l-ar evidenția majoritatea interpreților *Poeticii* lui Aristotel, și aceasta dintr-un motiv foarte bun. *Poetica* reprezintă un tip de disciplină și un fel de cunoaștere în principiu foarte diferită de etică și de politică. Acestea din urmă, cum am văzut, implică ceea ce Aristotel ar numi cunoaștere practică, prin care el înțelege o cunoaștere despre cum trebuie să trăim și cum trebuie să ne conducem conform unui mod de viață deplin și propriu uman, în toate treburile zilnice, atât publice cât și private. Dimpotrivă, „poetica" semnifică un tip de cunoaștere pe care Aristotel o caracterizează ca fiind mai degrabă productivă decât practică. Într-adevăr, cuvântul *poetică* nu trebuie considerat, la originea sa, ca fiind restrâns la ceea ce numim azi *poezie* și alte lucruri asemănătoare cu ea. „Poetica" este mai degrabă derivată dintr-un termen grecesc care semnifică a face sau a modela, astfel încât toate activitățile umane, nenumărate și diverse, asociate cu feluritele deprinderi și tehnici (a face pantofi, a construi case, a face mobilier, arta medicală, tactica și strategia militară etc.), sunt activități care ar putea fi numite *poetice* în acest sens larg.

În plus, contrastul dintre aceste arte poetice sau arte ale facerii și artele practice ale eticii și politicii, constă, sugerează Aristotel, în aceasta: în artele practice, țelul sau scopul activității cuiva constă tocmai în activitatea sau faptul de a face ce-

va – adică a trăi bine sau a se comporta înțelept și inteligent. Dimpotrivă, în cazul artelor productive, scopul nu stă numai în activitatea productivă ca atare ci mai degrabă în produsul finit care rezultă de pe urma activității – casa în cazul construcției de case, pantoful în cazul pantofarului, sănătatea pacientului în cazul medicinei etc. Consecința acestei diferențe este încă un contrast, mai semnificativ, pe care l-am întâlnit deja într-o secțiune anterioară. În artele productive singurul lucru care contează, din punctul de vedere al judecății noastre asupra priceperii artistului, este cât de bine își face acesta treaba. Pe de altă parte, în etică și politică, contează nu numai cât de bine își face cineva treaba ci și ce fel de persoană este acel cineva. Dacă scopul medicinei este numai producerea de sănătate în pacient, atunci, în limitele acestui scop, nu e nici o diferență dacă doctorul însuși este un sfânt sau un demon, tot ce contează este dacă el are priceperea și îndemânarea necesare. Dar când vorbim despre viața bună, despre a fi un om sau un cetățean bun, nu mai este indiferent ce fel de persoană este acel om; din contră, tocmai aceasta este problema!

Cum trebuie să înțelegem acum trecerea de la sensul larg al poeticii, ca noțiune generală despre a face, a fabrica, a manufactura, a crea orice, la noțiunea specifică din *Poetica,* unde subiectul este compunerea de poeme sau mai precis facerea ori compunerea de dramaturgie, și mult mai precis, de tragedii? Cum înțelegem această producere sau compunere? Răspunsul lui Aristotel este că, în cazul producerii sau compunerii unei piese sau a unei drame – sau, mai specific, a unei tragedii – producerea va consta în ceea ce se numește imitarea sau reprezentarea (μίμησις). Imitarea sau reprezentarea a ce? Aristotel răspunde că este vorba de imitarea sau reprezentarea unei acțiuni și, în mod particular, a acțiunii umane. Dar, bineînțeles, acțiunea umană indică acțiune morală sau, poate mai bine spus, acțiune cu semnificație morală sau etică. În orice caz, acțiunile care sunt re-prezentate în tragedii trebuie să fie

cu necesitate transpuse într-un mod opus cadrului fericirii ca scop al vieții umane și pe cel al vieții inteligente ca funcție sau activitate proprie ființelor umane considerate ca animale raționale sau politice.

Transpusă în opoziție cu acest cadru etic sau politic, o acțiune imitată sau reprezentată sau jucată într-o tragedie este una care își greșește ținta, adică este o acțiune care eșuează, având drept rezultat că în loc să contribuie sau să augmenteze viața bună sau fericirea agentului, ea militează împotrivă și o face imposibilă. Tocmai în aceasta constă tragedia. În plus, acțiunea jucată fiind o acțiune cu semnificație morală sau etică, eșecul și tragedia ei nu sunt lucruri pe care martorii să le poată judeca indiferent și impasibil. În definitiv, judecata etică cum că o anumită acțiune este greșită este o judecată de o natură distinctă, insistă Aristotel, față de orice judecată pur teoretică cum ar fi, de pildă, judecata că un anumit număr este număr prim. Cum am avut deja ocazia să observăm, trăsătura uimitoare a eticii lui Aristotel este aceea că etica nu constă doar în săvârșirea unor acțiuni după o rețetă prescrisă: un om care întreprinde acte drepte nu este în mod necesar un om drept, decât dacă iubește dreptatea și o dorește cu pasiune numai de dragul ei.

Astfel încât, chiar și în contextul și înscenarea specifică teatrului, Aristotel insistă asupra faptului că orice poet sau dramaturg care dorește să imite sau să reprezinte o acțiune cu semnificație morală, cum este tragedia, trebuie să o facă astfel încât acțiunea imitată să evoce o reacție potrivită din partea audienței. Reacția potrivită față de o acțiune tragică, spune Aristotel, este reacția apropiată de milă și frică. Nu este vorba de faptul că poetul sau dramaturgul însuși trebuie aibă aceste sentimente în mod necesar cu privire la acțiunea pe care vrea să o reprezinte. Deși, dacă poetul ar fi atât de insensibil moral încât să nu aibă o atare reacție, am ezita să-l numim un om bun. Însă, pentru a fi un poet bun ca atare, faptul de a fi un om

bun este irelevant. Tot ce este necesar e ca produsul său să fie unul bun, în cazul de față o imitație sau o reproducere bună a unei acțiuni morale, astfel încât să evoce o reacție de milă și teamă din partea spectatorilor.

O ultimă remarcă. Nu trebuie să se creadă – și Aristotel își ia toate măsurile de precauție în acest sens – că atunci când este vorba de imitare, transpunere sau reproducere a acțiunii umane ca proprie tragediei, s-ar sugera o simplă repovestire sau re-producere a acțiunilor umane, de felul celei asociate de obicei cu istoria. Dimpotrivă, așa cum remarcă Aristotel, poezia este mai filosofică decât istoria; prin aceasta el vrea să spună că în poezie, poetul caută să arate universalul mai degrabă decât detaliile factuale. Am putea spune chiar că preocuparea centrală a poetului este să arate tocmai acele trăsături universale și persistente ale condiției noastre umane perene, spre deosebire de istorie.

În același timp, ne-am putea întreba dacă nu cumva etica, așa cum o înțelegea Aristotel, dar și psihologia și antropologia, ar fi mai propriu și mai direct preocupate de descoperirea a ceea ce este universal și esențial în om, decât o poate face poetica. La aceasta, răspunsul lui Aristotel este, evident, „Ba da". Și totuși, felul în care sunt prezentate în tragedie universalul și esențialul cu privire la om este diferit de felul în care sunt ele prezentate în etică sau psihologie. În acestea din urmă universalul este abstractizat din particular, în vreme ce în primul caz el este arătat sau transpus direct în particular, adică în totalitatea detaliilor multiple și schimbătoare ale vieții practice de zi cu zi. De fapt, tocmai aici stă diferența între poetică și știință, în eforturile lor diferite de a intermedia înțelegerea și aprecierea noastră asupra omului și asupra condiției noastre umane.

O ultimă dificultate: dorința de contemplare față în față cu dorința unei vieți morale active

Ar fi cazul acum să ne prezentăm onorabil cu o ultimă caracterizare posibilă și o rezervă față de ceea ce s-ar putea numi întregul program moral sau etic al lui Aristotel, acesta incluzând și discuțiile sale asupra politicii și poeticii. Mulți au considerat a fi o ironie, dacă nu o simplă inconsistență, faptul că, după expunerea atât de îngrijită și detaliată, în mai multe locuri, a ceea ce el consideră a însemna natura și condițiile vieții morale și ale existenței etice a omului, Aristotel vine la urmă – sau cel puțin așa le pare multora – și retrage totul în cărțile a noua și a zecea din *Etica.* Acolo el pare a spune că viața bună sau fericită a ființei umane trebuie să însemne, în cele din urmă, nu activitatea morală și politică, ori exercitarea virtuților cum ar fi curajul, temperanța, generozitatea, dreptatea, magnanimitatea etc., ci mai degrabă o activitate supremă și pe cât posibil continuă de cunoaștere teoretică și contemplare pură.

De ce oare ar spune Aristotel așa ceva, mai ales după risipirea unui nespus efort, nu numai în *Etică,* dar și în alte locuri, de caracterizare a vieții umane ca fiind una de acțiune morală și politică, nu una contemplativă? Să ne gândim totuși la faptul că, după părerea lui Aristotel – și, până la un punct, același lucru e valabil și pentru simțul comun – caracteristica distinctivă a ființei umane este faptul de a fi o ființă inteligentă sau o ființă capabilă de cunoaștere rațională și înțelegere. Dar care este, totuși, sensul cunoașterii și înțelegerii? Este drept că mulți dintre noi gândim că singura rațiune a cunoașterii este utilitatea ei pentru noi, ca și cum singura justificare a cunoașterii științifice ar fi, să zicem, importanța ei tehnologică. Sau, dacă nu tehnologia și controlul asupra naturii sunt sensul și scopul științei, atunci de ce să nu ne gândim la relevanța cunoașterii pentru controlul asupra noastră înșine. Aceasta din urmă pare să fie tocmai ceea ce Aristotel consideră, aproape pe tot parcursul *Eticii,* a fi consecința primă

dezirabilă pentru cunoaştere, în ceea ce priveşte fiinţele umane: cunoaşterea permite oamenilor nu numai să aibă cunoştinţe, dar şi să acţioneze asupra lor; nu numai să fie inteligenţi, ci şi să trăiască în mod inteligent.

În orice caz, una din cele mai interesante întrebări pe care le pune chiar Aristotel stă ascunsă undeva într-un ungher obscur al *Eticii.* De ce să nu considerăm că scopul principal, dacă nu singurul, al cunoaşterii umane este, pur şi simplu, cunoaşterea omului? La care, răspunsul mai degrabă laconic, al lui Aristotel, este că, deşi omul este cel mai important lucru din univers, el nu trebuie considerat şi cel mai important obiect al cunoaşterii, nici măcar al cunoaşterii umane. Dar de ce nu ar fi linia generală de gândire a lui Aristotel foarte plauzibilă şi în acest punct? Căci, aşa cum am fi cu toţii gata să admitem că o acţiune ca războiul are loc întotdeauna de dragul păcii, tot aşa, în general, de ce nu am admite că toate zbaterile şi luptele noastre au loc de dragul a ceva aflat dincolo de ele? De ce nu am spune, de exemplu, că toată activitatea de cercetare şi investigare din ştiinţă, departe de a reprezenta un scop în sine, e mai degrabă un mijloc slujind scopului final de cunoaştere a adevărului, o cunoaştere de dragul adevărului? Iarăşi, de ce să nu spunem că întreaga noastră cunoaştere practică din cadrul eticii şi politicii, care ar putea fi mijlocul pentru o eventuală viaţă inteligentă, pe care să o trăim ca nişte oameni virtuoşi şi înţelepţi, de ce să nu spunem, că dincolo şi mai presus de această viaţă de acţiuni virtuoase, există încă un scop ultim, acela de a fi capabili să contemplăm adevărul în cunoaşterea lui Dumnezeu, a omului şi a întregii naturi a lucrurilor?

Nu trebuie uitat că, atunci când am discutat mai devreme despre teoria lui Aristotel cu privire la lucrurile însufleţite şi animate, în mod particular despre sufletul uman, am găsit o anume tensiune în expunerea sa. Iniţial, şi apoi aproape pe tot parcursul expunerii, sufletul era înţeles ca nimic mai mult de-

cât formă a corpului, în sensul de natură determinată a corpului, în virtutea căreia corpul este acel fel de corp care este, anume un corp viu. Ulterior însă, când ajunge la sufletul uman, mai precis la inteligență, Aristotel aruncă unele sugestii criptice cum că intelectul ar putea fi nemuritor și deci capabil de o viață proprie, superioară simplei *quidditățí* sau forme a corpului uman. Întorcând-ne din nou la *Etică* și la viața contemplativă ce pare să ne fie recomandată în cartea finală, nu ar trebui oare să ne dăm seama că tocmai această viață contemplativă se potrivește sufletului rațional al omului, cel puțin în măsura în care el este separabil de corp și deci capabil de o viață independentă și superioară corpului?

Ascultați chiar cuvintele lui Aristotel:

> Dimpotrivă, activitatea intelectului, care este o activitate contemplativă, se distinge prin seriozitate, nu vizează nici un alt scop în afară de ea însăși, implicând o plăcere desăvârșită care-i este proprie (și o astfel de plăcere sporește activitatea)...[28]
>
> Dar poate că o astfel de viață ar depăși condiția umană; căci nu ca om va putea omul să trăiască astfel, ci în măsura în care este prezent în el un element divin. Și cu cât acest element divin este superior compusului uman, cu atât activitatea sa va fi superioară celei conforme cu alte virtuți. Dacă, deci, în comparație cu omul, intelectul este ceva divin, atunci și viața dusă în conformitate cu intelectul va fi, în comparație cu viața umană, divină.
>
> Dar nu trebuie să-i urmăm pe cei ce îndeamnă omul, pentru că este om, să-și mărginească gândirea la lucruri omenești și, pentru că este muritor, la lucruri trecătoare. Omul trebuie, dimpotrivă, în măsura în care-i stă în putință, să se imortalizeze pe sine, făcând totul pentru a trăi în conformitate cu elementul cel mai elevat din el; căci dacă acest element ocupă un

[28] *Etica Nicomahică*, X, 7, 1177b 18-21, Loeb Library, Rackham transl. (versiunea românească este preluată din ediția citată mai sus, *n.t.*).

loc restrâns ca volum, prin forța și valoarea sa reprezintă mult mai mult decât tot restul.[29]

Aceste cuvinte ale lui Aristotel sunt mai mult decât elocvente. S-a depășit oare el pe sine trădând ceea ce s-ar putea numi caracterul pământesc, naturalist, cu picioarele pe pământ, al filosofiei sale ca întreg și al eticii în particular? Sau este vorba doar de faptul că exploatează diversele posibilități ascunse ale acestei filosofii, pe care el le-a întrezărit insuficient de clar dar pe care mulți dintre comentatori și interpreți le-au ignorat complet? Lăsăm întrebarea deschisă.

[29] Ibid., 1177b 26-1178a 18-21. (versiunea românească din ed. cit. Referința dată aici de Veatch este eronată. Corect este: 1177b 26-1178a 1, *n.t.*).

Capitolul V

DUPĂ FIZICA, METAFIZICA

Ce ar mai putea să rămână pentru metafizică, în urma *Fizicii*? Rămâne oare vreun subiect vag sau restant, care să fi scăpat fizicii şi să trebuiască tratat de către metafizică? Întrebări de acest fel vor apărea în mintea oricui care se îndreaptă spre o lectură a *Metafizicii* lui Aristotel, mai ales în zilele noastre. În mod analog, pe scena filosofiei contemporane – deşi este întotdeauna periculos să gândim ştiinţa aristotelică prin analogie cu ştiinţa modernă – suntem înclinaţi să punem întrebări similare despre ştiinţă şi filosofie. Care ar putea fi problemele specifice pe care filosofia este abilitată să le asume şi să le trateze în mod aparte, pe care ştiinţele să nu le fi epuizat deja, sau cel puţin să nu le fi înscris în eventualul lor program lor pe termen lung spre a fi epuizate, prin aplicarea metodelor lor?

La fel stau lucrurile şi în privinţa lui Aristotel. În programul fizicii sale, aşa cum îl concepe Aristotel, nu rămâne nimic din lumea naturală care să nu fie asumat ca obiect al fizicii – biologia, astronomia, embriologia, psihologia, meteorologia, toate acestea fiind după părerea lui Aristotel subdiviziuni proprii ale ceea ce el numea fizica[30]. Astfel, fizica este cea care ar trebui să ne informeze despre natura lucruri-

[30] Cu alte cuvinte, toate aceste ştiinţe diferite reprezintă tot atâtea aplicaţii şi specificări ale noţiunilor şi principiilor de bază întâlnite deja în fizica lui Aristotel – de exemplu substanţa şi accidentul, materia şi forma, potenţa şi actul, cele patru cauze, etc.

lor, despre orice și fiece din *natura rerum*. Ce a mai rămas, atunci, pentru metafizică sau pentru ceea ce Aristotel obișnuia să numească *filosofie primă*?

Bineînțeles, există discipline în schema aristotelică, cum ar fi etica, politica, poetica etc., care în mod evident cad în afara domeniului fizicii. Cum am avut deja ocazia să observăm, aceste „științe" nu cad în afara fizicii pentru că ar trata lucruri non-fizice – adică lucruri care să nu fie subiect al schimbării sau mișcării – ci pentru că scopul sau metoda lor ca științe nu este, cum ar spune Aristotel, de natură teoretică ci practică sau productivă. Altfel spus, scopul lor nu este în mod exclusiv cunoașterea ci mai degrabă acela de a face sau a confecționa. Dimpotrivă, disciplina particulară pe care Aristotel o numește *metafizică* este în mod clar una teoretică. Dar atunci întrebarea cu privire la ce anume poate trata o așa-zică știință teoretică cum este metafizica, distinctă de fizică, rămâne la fel de presantă.

Ce trebuie să înțelegem prin Metafizică?

O cheie pentru acest răspuns ar putea fi găsită chiar în asocierile cu termenul *metafizică* pe care majoritatea dintre noi le facem. Nu sugerează conotația uzuală a *metafizicii* o preocupare față de lucruri care stau dincolo de (sau poate chiar deasupra) domeniul fizicii? Desigur, Aristotel însuși obișnuiește, cu diferite ocazii, să contrapună cele trei tipuri de științe teoretice – fizica, matematica și metafizica.[31] Mai mult chiar, cheia acestei diviziuni tripartite a științelor – sau, cum s-ar mai putea spune, cheia acestor trei tipuri diferite de

[31] De exemplu, în *Metafizica* E, cap. 1. Trebuie observat în orice caz că *metafizica* nu este termenul folosit de Aristotel însuși, nici în acest pasaj nici în altele. Termenul său este fie *filosofie primă* fie *teologie*. Cu privire la explicarea celui de al doilea termen, vom spune mai multe lucruri în cele ce urmează.

„științe"[32] – trebuie găsită în diferențele dintre subiectele lor sau în diferitele feluri de realități ori obiecte cu care se ocupă fiecare. Astfel, fizica trebuie considerată ca ocupându-se cu lucrurile materiale, înțelegând, bineînțeles, *materia* sau *lucrurile materiale* în felul în care o face Aristotel, ca fiind ceea ce este subiect al schimbării sau mișcării și nu conform felului în care suntem obișnuiți azi să le gândim, ca fiind ceea ce ocupă un spațiu și are o masă. Dimpotrivă, matematicile, așa cum le înțelege Aristotel, au ca obiect ceva oarecum ambivalent, aflat între material și nematerial. Astfel, pe de o parte, ar părea evident că obiectele matematicii – realități cum sunt numerele sau cantitățile, pătratele, cercurile, elipsele etc., – nu pot avea o existență în lumea reală decât ca dimensiuni sau cantități ale lucrurilor materiale sau ale substanțelor. Pe de altă parte, Aristotel recunoaște, nu mai puțin clar că, deși asemenea entități sau subiecte matematice nu pot exista separat de materie, ele pot fi totuși considerate și tratate de către matematician în mod independent de condițiile lor materiale. Astfel încât, cercul, așa cum este el considerat de către un geometru, nu este același și nu este subiect al acelorași condiții materiale, ca și cercul desenat în nisip sau pe tabla de scris. Cel din urmă poate fi șters sau spălat de valuri, putând avea o anumită culoare, de pildă alb pe o tablă de scris, sau o tentă mai întunecată pe un nisip mai deschis. Desigur că va avea diferite variații, după cum este expus luminii sau ferit de ea etc. Dimpotrivă, din perspectiva geometrului, cercul este abstras și considerat complet independent față de orice astfel de condiții materiale.

Nu sugerează cumva acest contrast, dintre obiectele fizice și obiectele matematice, posibilitatea unei a treia clase de obiecte, cele complet și nemijlocit nemateriale? În acest

[32] Aristotel le-ar numi *științe teoretice*, diferite de științele practice sau productive.

sens, fizica se ocupă cu lucrurile care nici nu pot exista şi nici nu pot fi concepute ca separate de materie, acestea fiind lucrurile materiale proprii. Matematica se ocupă cu obiecte care, deşi pot fi concepute şi înţelese separat de materie şi de condiţiile materiale, sunt totuşi incapabile de a fi sau exista în mod separat de materie. Mai rămân lucrurile care pot fi şi concepute separat de materie dar pot şi exista separat de aceasta – lucruri complet şi propriu nemateriale – anume cele care ar trebui să fie obiecte sau subiecte ale unei discipline care, spre deosebire de fizică, trebuie numită *metafizică*.

Cu siguranţă, cam în acest fel este înţeles termenul *metafizică* de către filosofii şi scriitorii contemporani care în utilizează încă. Şi, adesea, din moment ce mulţi dintre aceşti filosofi şi scriitori sunt întăriţi în convingerea că nu există lucruri sau obiecte nemateriale, ei sunt gata imediat şi în mod sincer să conchidă că nu există o ştiinţă metafizică autentică sau că ea este cel mult o pseudo-ştiinţă. Şi desigur, mai există încă o întrebare, una naturală, anume dacă aceşti gânditori şi scriitori contemporani ar putea fi înclinaţi să ducă lucrurile mai departe şi să spună că, aşa cum metafizica nu mai poate fi considerată o disciplină legitimă, deoarece nu există obiecte non-fizice sau nemateriale dincolo de domeniul fizicii, tot aşa, filosofia însăşi a încetat a mai fi o disciplină legitimă. Din moment ce întregul domeniu a ceea ce Aristotel numea fizică, iniţial rezervat filosofilor[33], a fost preluat treptat, fiind azi revendicat în întregime de către diferitele ştiinţe moderne, avem într-adevăr o nouă întrebare.

Cât despre întrebarea dinaintea noastră, anume dacă Aristotel ştia despre existenţa unei ştiinţe legitime a metafizicii şi dacă această ştiinţă se ocupa cu lucrurile nemateriale,

[33] Mai trebuie oare să amintim că toate ştiinţele, aşa cum le cunoaştem azi, s-au dezvoltat din punct de vedere istoric din subiectele care erau cunoscute în mod tradiţional ca filosofie naturală sau „fizică", în sensul aristotelic?

răspunsul trebuie, fără îndoială, să fie „da", şi încă un „da" calificat şi definitiv. Pe de o parte, termenul *metafizică* nu a fost niciodată utilizat de Aristotel însuşi, în ciuda faptului că marea operă a lui Aristotel a ajuns să fie cunoscută sub titlul *Metafizica* (Τὰ μετὰ τὰ φυσικά), şi încă în ciuda faptului că, datorită influenţei covârşitoare pe care această carte a avut-o în istoria filosofiei occidentale, Aristotel a ajuns să fie el însuşi considerat de către mulţi ca fiind metafizicianul prin excelenţă. Dar, faptul istoric interesant – cel puţin în acord cu o îndelungată tradiţie intelectuală – este că titlul *Metafizica* a fost dat de către un editor din secolul întâi al textelor lui Aristotel, acelor tratate din corpusul aristotelic care veneau „după fizică" (o traducere literală pentru μετὰ τὰ φυσικά). Mai mult, era o modă printre intelectuali să considere că acest editor nu a intenţionat în nici un fel să desemneze prin acest titlu lucrurile care urmează după studiul fizicii, în sensul de a fi cumva mai înalte sau mai nobile decât lucrurile fizice simple, aşa cum nematerialul ar putea fi considerat mai înalt sau mai nobil decât fizicul, sau supranaturalul decât naturalul. Nu se intenţiona decât desemnarea acelor tratate aristotelice care erau aranjate, ca atare, pe un raft, în urma tratatelor fizice[34]. Cu toate acestea, ultimele conotaţii care s-au acumulat în jurul expresiei „Metafizica lui Aristotel" sunt probabil un ghid preţios către conţinutul lucrării, chiar dacă s-au îndepărtat de intenţia originală şi de scopul desemnării literale a expresiei „după fizică".

Mai există un motiv pentru care putem afirma numai cu o anume rezervă că pentru Aristotel termenul *metafizică* semnifică ştiinţa sau investigarea ce se preocupă cu nematerialul, ca opus materialului. Separat de faptul că Aristotel în-

[34] Cea mai recentă opinie de şcoală ar părea să nege această tradiţie. Cf. Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, The pontifical Institute of Medieval Studies, 2nd edition, 1963, p. 74.

suşi nu a folosit niciodată termenul *metafizică* în acest sens, este greşit şi pe alte temeiuri să spunem că în metafizică sau în „filosofia primă" Aristotel s-a ocupat în mod exclusiv cu lucruri şi entităţi care transcend fizicul sau se află dincolo de domeniul fizic. Deşi este adevărat că în cartea E a *Metafizicii* Aristotel spune că obiectul propriu al acestei ştiinţe trebuie să fie nu altul decât Dumnezeu însuşi sau zeii, acestea fiind entităţi care există separat de materie şi deci eterne, imobile şi nepieritoare (pe scurt, obiectul metafizicii ar fi aici explicit echivalat cu cel al teologiei), este la fel de adevărat că mai devreme, în cartea G a *Metafizicii,* Aristotel caracterizează obiectul metafizicii într-un mod diferit. De astă dată nu mai avem un fel de fiinţă particulară – Dumnezeu sau zeii – ca obiect al investigaţiei metafizice, ci mai degrabă fiinţa ca atare sau fiinţa în general.

Ce ar însemna însă aceasta din urmă? De fapt, în ciuda dificultăţii, aparentei artificialităţi şi poate chiar lipse de conţinut a unor termeni ca *fiinţă în sine, fiinţă-ca-fiinţă* sau *fiinţă în general,* nu este deloc dificil să obţinem, de pildă, un fel de intuiţie faţă de ceea ce vrea să spună Aristotel. Este o întreprindere de acelaşi fel cu cele ale multor filosofi recenţi, foarte diferiţi între ei, ca Russell şi Sartre sau ca Bergmann şi Sellars, care au recunoscut a avea căutări comune, căutări care, oricât le-ar fi fost de greu să admită, au ceva în comun şi cu Aristotel. Pentru a caracteriza această întreprindere oarecum brut şi nemijlocit, am putea spune că este una preocupată de încercarea de a determina care este cauza pentru care lucrurile sunt sau sunt reale. Cu alte cuvinte, care este acea condiţie pentru ca un lucru să aibă fiinţă sau să existe cu adevărat? Această întrebare nu trebuie considerată ca vizând o anume fiinţă particulară şi excluzându-le pe altele. Din contră, cu privire la orice şi la toate cele, ne putem întreba în mod propriu ce înseamnă a spune că un lucru este sau că există sau că este real: în virtutea a ce putem spune că acel

lucru este o ființă; ce anume îl constituie ca ființă sau ce anume este necesar astfel încât un lucru particular luat în considerare ar trebui să existe?

Să luăm mai întâi un exemplu brut. Nu este inedit să spunem despre cineva cum că este materialist în filosofie. Un materialist este cineva care susține că, pentru ca ceva să existe sau să fie, este necesar să fie material. Iar a fi material poate să însemne mai departe ceva care ocupă spațiu și are masă. Printre materialiștii care sunt în același timp și atomiști, se susține apoi că materia există într-un mod, cum se spune, atomizat în particule ultime, indivizibile și indestructibile, din care orice aflat în lumea reală, fie el pește, carne sau heringul roșu, este făcut sau compus în ultimă instanță, și în care se descompune sau se divizează ulterior. Cu alte cuvinte, din punctul de vedere al unui atomist, condiția pentru ca un lucru să fie sau să existe este ca acesta să fie ori un atom material el însuși, ori compus din asemenea atomi.

Un alt exemplu poate fi luat din Platon, sau măcar din acea versiune mult simplificată a metafizicii platoniciene asociată frecvent cu dialogurile perioadei medii cum sunt *Phaidon* sau *Republica*. Desigur nu este incorect să spunem că Platon era profund impresionat de contrastul dintre obiectele cotidiene comune și așa-numitele naturi, caractere, atribute ale lor sau, cum ar spune Platon, forme sau „idei" ale acestor obiecte. Astfel, un triunghi desenat pe nisip, să zicem, este în mod sigur un triunghi de un fel sau altul; și totuși, în același timp, triunghiul actual, așa cum este el desenat pe nisip, nu poate fi confundat cu însuși caracterul triunghiularității pe care acel triunghi actual recunoaștem că îl are. Sau, în alți termeni, triunghiul actual nu este identic cu propria sa natură de a fi triunghi sau cu ceea ce înseamnă a fi triunghi. Într-adevăr, triunghiularitatea sau ceea-ce-este-a-fi triunghi sunt unul și același lucru, indiferent dacă acest, acel sau alt triunghi particular există. Fiind, astfel, mereu același,

fără să se nască şi fără să dispară, ar părea că, independent de ce se spune despre triunghiurile particulare, ceea ce numim *triunghiularitate*, adică însăşi natura sau esenţa faptului de a fi triunghi, este în mod sigur imuabil, nepieritor, acelaşi în oricare triunghi particular, ba chiar normă sau standard de perfecţiune faţă de care triunghiurile particulare individuale sunt doar o aproximare.

Atât era de impresionat Platon de această imuabilitate, eternitate şi perfecţiune a naturilor sau caracterelor lucrurilor încât, dacă ar fi fost pus în faţa întrebării cu privire la cauza sau condiţia de existenţă a unui lucru, el ar fi răspuns în mod sigur şi fără ezitare: pentru ca ceva să existe cu adevărat, trebuie să fie Formă sau Idee, natură, esenţă sau caracter etern şi imuabil. Să presupunem apoi că cineva ar provoca acest răspuns platonician cu interjecţia: „Da, desigur, însă multiplele triunghiuri particulare care există, au existat sau vor exista, împreună cu nenumăratele fiinţe umane individuale, vii sau moarte, ca să nu mai spunem despre toate celelalte lucruri individuale trecute, prezente şi viitoare, fie ele mese sau scaune, stele sau fire de iarbă, culori sau curcubeu, despre toate acestea nu se poate nega că există ci dimpotrivă trebuie să spunem că există în felul lor propriu, nici mai mult nici mai puţin decât Formele sau Ideile imuabile". Platon ar fi bineînţeles de acord cu asta; totuşi, el ar adăuga imediat că, dacă ar fi întrebat ce anume este necesar pentru ca aceste lucruri să existe sau care este condiţia lor de existenţă, răspunsul ar trebui să fie: „Ele sunt capabile de existenţă sau fiinţă numai în măsura în care participă sau iau parte la fiinţa Formelor. Căci fiinţa Formelor este o fiinţă perfectă şi imuabilă, în timp ce fiinţa celorlalte lucruri este imperfectă şi parţială, ba chiar una împrumutată sau prin participare, astfel încât absolut nimic, nici triunghiurile, nici oamenii, nici câinii ori relaţiile, nu au posibilitatea fiinţei şi nu pot fi ceea ce sunt, decât dacă

participă la adevărata Formă sau natură a triunghiului, a câinelui, a omului sau a relației, respectiv".

Astfel încât se pare că răspunsul pe care Platon ar fi fost înclinat să-l dea unei întrebări de tipul „Ce înseamnă că ceva este?" sau „Care este condiția de existență a unui lucru?", ar fi probabil de felul următor: „A fi înseamnă a fi o Formă sau cel puțin a lua parte la o Formă sau la niște Forme. Formele, prin urmare, sau Ideile, sunt primele condiții pentru ca lucrurile să fie sau să existe".

Ontologia lui Aristotel ca distinctă de metafizică

Am dat suficiente exemple despre felul în care au căutat diferiți gânditori să răspundă întrebării despre ce este ființa sau care este condiția de existență a unui lucru. Cum am arătat deja, gânditorii de azi tind să se ferească de chestiuni ca „metafizica", înțeleasă în general ca semnificând o preocupare pentru ceea ce stă dincolo de domeniul fizic; din acest motiv ea tinde să-și piardă demnitatea în ochii contemporanilor, pe temeiul că ar fi o disciplină care depășește experiența și trebuie deci că pretinde accesul la o cunoaștere a ceea ce este „trans-empiric"[35] și transcendent. Pe de altă parte, atunci când se ajunge la întrebări despre ființa lucrurilor din lumea empirică, sau despre ce anume face ca lucrurile reale din lume să existe, ca sursă sau principiu al însești ființei sau realității acestora, filosofii contemporani devin profund preocupați de ele. Totuși, în loc să numească o astfel de disciplină *metafizică,* gânditorii contemporani preferă adesea termenul

[35] Acest termen, întâlnit uneori în literatura de azi, trebuie că-i ofensează pe puriști, din moment ce combină un prefix latin cu o rădăcină grecească. În orice caz, *metaempiric* nu s-a fixat în uz și deci nu acoperă sensul dorit.

ontologie, care înseamnă literal știința sau studiul ființei și care este considerat, în sine, liber de asocierile cu transcendența și trans-empiricul. În ceea ce-l privește pe Aristotel, este mai degrabă curios faptul că, deși majoritatea părților *Metafizicii* sale se ocupă cu ceea ce azi am prefera să numim investigații ontologice, el nu pare să aibă nevoie să încerce vreo distincție între acestea și investigațiile cu privire la entități pe care le consideră total nemateriale și non-fizice, și care cad în consecință sub calificarea de teologice.

Oricum ar fi, să aruncăm acum o privire asupra ontologiei lui Aristotel. Având deja o idee despre cum arată întrebările ontologice din zilele noastre, vom vedea cum își propune Aristotel să răspundă propriilor lui întrebări cu privire la ce este ființa, sau cauza existenței lucrurilor. Răspunsul lui Aristotel vine imediat, clar și neechivoc: „Apoi, obiectul veșnic al tuturor cercetărilor trecute și prezente, întrebarea ce se pune totdeauna, adică: Ce este Ființa? Se reduce de fapt la întrebarea: Ce este substanța?"[36] Dacă ni se permite o parafrază rapidă, ceea ce vrea să spună Aristotel este că: „A fi înseamnă a fi o substanță, sau cel puțin a fi într-un fel anume, asociat cu sau dependent de o substanță".

Acesta ar trebui să fie răspunsul lui Aristotel și nu ne surprinde. Am avut deja ocazia nu numai să observăm dar chiar că accentuăm importanța pe care Aristotel o acordă acelei considerații de bun simț cum că, în lumea noastră cotidiană, numeroasele trăsături, acțiuni, caracteristici, mărimi, locuri, relații etc., ale lucrurilor sunt de fapt *în lucruri* sau *ale lucrurilor* (subl. tr.). Cu alte cuvinte, nu există cantitate ci doar cantitate a ceva, nici calitate ci calitate a ceva, nimic nu se face decât dacă există ceva care face, nici relații fără lucruri care să se afle în relație. Dar ce sunt aceste lucruri cuan-

---

[36] *Metafizica,* Z, 1028b 3-4 (versiunea românească a fragmentului este din Aristotel, *Metafizica,* traducere Ștefan Bezdechi, note și indice alfabetic Dan Bădărău, Editura Iri, București, 1996, *n.t.*).

tificate, calificate, relaționate în aceste feluri, mișcate dintr-un loc în altul, odată active apoi pasive, odată într-o stare, apoi în altă stare – ce sunt acestea? Sunt ceea ce Aristotel numește *substanțe*.

Desigur, în alte contexte ale filosofiei sale, diferite de *Metafizica,* Aristotel era interesat de substanță nu atât datorită rolului ei ontologic prim, cât pentru alte roluri pe care ea le are. Astfel, în *Fizica,* preocuparea lui Aristotel nu viza ființa *qua* ființă, precum în *Metafizica,* ci mai degrabă mișcarea și schimbarea. Indispensabilă, totuși, pentru orice mișcare, insistă Aristotel, este existența a ceva care mișcă; iar în cazul schimbărilor cantitative și calitative, ca și în cel al deplasării, acel ceva necesar și invariabil este o substanță materială. De asemenea și în *Categorii,* unde este preocupat de probleme logice, Aristotel observă că ceea ce se numește *substanță primă* joacă rolul distinct al acelui ceva care nu este nici predicabil despre subiect și nici nu se află în subiect; cu alte cuvinte, este logic ca substanțele individuale – de exemplu John Jones sau Socrate sau dumneavoastră sau eu însumi – să nu fie și să nu poată fi descripții a ceva diferit de ele. Socrate, de pildă, nu este ceva cu ajutorul căruia să putem descrie un alt lucru. Nu pot spune că creionul din mâna mea, câinele din stradă sau această bucată de hârtie, sau orice altceva, este Socrate. Pe de altă parte, chiar dacă Socrate nu poate fi folosit pentru a descrie altceva, există nenumărate lucruri ce pot fi folosite pentru a-l descrie pe Socrate, adică pot fi predicate despre el, anume că era cârn, că a trăit în Atena, că era profesorul lui Platon etc.

Cu alte cuvinte, în logică substanța joacă rolul a ceea ce este mereu subiect și niciodată predicat, după cum în fizică ea joacă rolul a ceea ce trebuie în mod necesar să sufere schimbarea sau să fie subiect al schimbării. În *Metafizica,* însă, tema este una ontologică, prin urmare întrebarea devine una asupra rolului substanței în existență. La o primă privire,

răspunsul este vizibil în sensul simțului comun. Desigur, nimic nu poate să fie sau să existe, decât dacă ori e substanță în sine, ori este în sau al unei substanțe. Care alta ar mai fi semnificația doctrinei categoriilor sau ale multiplelor ei ilustrări și exemple, discutate de noi deja? De exemplu, faptul că o culoare sau o lungime sau o acțiune nu pot exista decât dacă acestea sunt culoarea sau lungimea sau acțiunea a ceva – ale unei substanțe. Însăși ființa așa-numitelor accidente – adică ale realităților de felul culorilor, mărimilor, formelor, acțiunilor, pasiunilor, relațiilor etc., – este numai în substanțe sau a substanțelor. Cât despre substanțe, ființa lor poate fi înțeleasă prin negație sau prin contrast: dacă accidentele sunt lucruri care pot exista numai în alte lucruri (adică în substanțe), substanțele, în schimb, în loc să aibă o ființă sau existență dependentă, așa cum au accidentele, trebuie înțelese ca fiind, în acest sens, independente. Ființa lor nu este un a fi în altceva, ci este în ele însele. Sau, pentru a exprima acest contrast în limbajul devenit curent printre traducătorii lui Aristotel: pentru ca un accident să fie sau să existe el trebuie să fie cu necesitate „prezent în" altceva, anume în substanță, dar o substanță este un lucru care nu trebuie să fie prezentă în altceva pentru a fi sau a exista; ea există sau este numai ca ființă în sine.

Astfel, dacă ar fi să privim înapoi pentru o clipă la acele ontologii alternative pe care le-am menționat mai devreme în treacăt, ar părea că atomiștii atribuie atomilor lor ultimi o ființă nu întru totul diferită de cea aristotelică. Pe de altă parte, teoria lui Aristotel despre ființa substanțelor ar permite cu greu restrângerea substanțelor la statutul de simpli atomi. De fapt, pe temeiuri diferite, Aristotel ar nega caracterul de atomi al substanțelor. Mai mult decât atât, atomiștii – cel puțin judecându-i din perspectiva descrierii mai degrabă triviale pe care le-am dat-o noi – nu par defel să dea seama de genul de realități pe care Aristotel le numește accidente.

Pe de altă parte, ne-am putea întreba dacă noțiunea lui Platon asupra particularilor multipli și schimbători care participă la Forme, derivându-și ființa din cea a Formelor, nu ar putea fi oarecum afină cu noțiunea aristotelică de ființă a accidentelor prezente într-un fel în substanțe. Totuși este evident că, deși ființa pe care o au formele lui Platon nu este cu totul diferită de ființa substanțelor aristotelice, nici unele nici altele nefiind prezente în ceva diferit[37], există în același timp o diferență dintre cele mai palpabile între cele două. Formele lui Platon – cum ar fi triunghiularitatea, dreptatea, natura omului ca om – sunt ceea ce filosofii obișnuiesc să numească universale, tocmai din motivul că orice cantitate de particulari (adică lucruri concrete individuale) poate participa la ele. Dimpotrivă, substanțele lui Aristotel nu sunt universale ci particulare, astfel încât, în limbajul logicii aristotelice, aceste substanțe prime trebuie să funcționeze întotdeauna ca subiecte și niciodată ca predicate; ele nu pot fi predicate despre nimic altceva, tot așa cum nu pot fi prezente în altceva.

Lăsând la o parte deocamdată comparațiile între ontologia lui Aristotel și alte ontologii, să urmărim în mod direct celelalte detalii ale ontologiei aristotelice. Ar fi într-adevăr util să examinăm și să discutăm despre contrastul pe care îl face Aristotel însuși între ființa lucrurilor care există în sine (substanțele) și ființa lucrurilor care trebuie să existe în altele (accidentele). Aparent, ambele sunt feluri de ființare și, judecând după prima noastră investigație, accidentele nu sunt mai puțin ființe decât substanțele. Așa să fie? Sau, ca să formulăm aceeași întrebare dintr-un unghi diferit: cum pot accidentele să fie ființe, la fel ca substanțele? Sau mai exact, care este sensul sau semnificația comună a *ființei* care permite să putem spune că atât accidentele cât și substanțele sunt ființe?

---

[37] Ceea ce presupune, evident, faptul că Formele lui Platon trebuie înțelese nu ca fiind prezente în particulari, ci mai degrabă ca fiind acel ceva la care particularii participă.

O cheie pentru ontologia lui Aristotel

La această primă întrebare Aristotel oferă un răspuns subtil, deşi la prima vedere derutant. *Fiinţa,* spune el, nu are un sens comun sau univoc. De aceea nu se poate spune în mod propriu că accidentele sunt sau există sau au fiinţă în acelaşi sens cu substanţele, căci nu există similitudine între cele două sensuri. Termenul *fiinţă* este în întregime echivoc sau ambiguu, astfel încât, atunci când spunem totodată despre substanţe şi despre accidente că sunt *fiinţe*, nu semnificăm acelaşi lucru, tot la fel cum nu semnificăm acelaşi lucru când numim *banc* malul unui râu şi o instituţie financiară (*bank* în limba engleză – *n.t.*). Aristotel ar spune totuşi că termenul *fiinţă* nu este echivoc în acelaşi fel cu termenul *banc*. Semnificaţia unui termen ca cel de *fiinţă* este oarecum la mijlocul distanţei dintre a fi total echivoc şi a fi total univoc. Cum se poate aşa ceva?

La aceasta, Aristotel ar răspunde printr-un exemplu. Să luăm o noţiune cum este cea de *sănătos,* ar sugera el. Am putea spune oare despre o persoană sau un animal că este sănătos, apoi despre tenul cuiva că este sănătos şi, tot aşa, despre un climat că este sănătos? Desigur, un animal, un climat şi un ten sunt lucruri foarte diferite unul de altul, radical diferite de fapt. Şi totuşi, cum pot ele să fie subsumate unei singure noţiuni, aceea de sănătate? Cu alte cuvinte, în cazul unei noţiuni cum este *sănătatea*, avem un termen care nu este nici cu totul univoc dar nici cu totul echivoc. Astfel, sănătatea sau condiţia de a fi sănătos se aplică cel mai propriu doar animalelor. Şi totuşi, putem spune şi despre un climat, tot la modul propriu şi nu întru totul echivoc, că este sănătos, deşi nu în acelaşi sens în care spunem că animalul este sănătos ci în sensul că acesta este *cauză* ori sursă a sănătăţii animalelor. Apoi, despre tenul cuiva putem spune că este sănă-

tos, în sensul de *semn* al sănătății persoanei sau animalului respectiv. Astfel, Aristotel ar spune că un termen cum este *sănătate* sau *sănătos* e într-adevăr parțial echivoc și totuși această echivocitate e una particulară și distinctă: este genul de termen echivoc pe care aristotelicienii s-au obișnuit să-l numească „echivocitate πρὸς ἕν"[38], adică, deși un termen ca *sănătos* are sensuri diferite în aplicări diferite ale lui, totuși, toate aceste sensuri se referă la una și aceeași semnificație de bază – în acest caz sănătatea proprie plantelor sau animalelor – astfel încât numai cu referire la acest sens de bază se poate spune despre orice altceva în afară de animale că este „sănătos".

Întorcându-ne acum la termenul de *ființă*, Aristotel îl consideră ca fiind un echivoc πρὸς ἕν, în sensul că despre toate accidentele se poate afirma că au ființă dar numai în măsura în care ființa pe care ele o au se referă la, sau este înțeleasă cu referire la ființa de bază, cea proprie substanței.

Despre ființă se vorbește în multe sensuri, dar în raport cu un anume punct de vedere și cu privire la o anume natură; prin urmare nu numai în sensul că doar cuvântul ar rămâne același, ci în felul cum se întrebuințează cuvântul „sănătos". Într-adevăr, tot ce numim sănătos e într-un raport oarecare cu sănătatea, fie prin faptul că o ocrotește sau o restabilește sau constituie o caracteristică a sănătății sau e receptiv pentru ea. Tot în același raport se găsește cuvântul „medical" cu arta medicală. Medical se numește în primul rând cel care posedă arta medicinei, apoi acela care are aptitudine pentru ea sau, în sfârșit, ceea ce ține de exercitarea acestei arte. În același fel avem a interpreta și alte expresii. Ei bine, tot astfel se vorbește și despre Ființă în multe accepții, dar totdeauna cu privire la unul și același principiu. Astfel, unor lucruri le zicem ființe, pentru că sunt substanțe, altora, pentru că sunt însușiri ale substanței, apoi altora pentru că sunt pe calea spre substanță ori reprezintă pieirea, privațiunea determi-

[38] Pentru termenul ca atare și pentru o expunere magistrală a întregii teorii la care se referă el suntem îndatorați cărții Părintelui Owens, op.cit, v, mai ales capitolele 1 și 3. Tradus literal, *pros hen* înseamnă „cu privire la unul" sau „cu referire la unul".

nare sau elementul productiv sau generator al substanței sau ceea ce e numit din pricina raportului său cu substanța ori pentru că sunt o negație a celor înșirate mai sus sau a substanței. Spunem doar și despre Neființă că este o neființă.

Dar cum, așadar, toate cele relative la sănătate constituie o știință unitară, aceeași observație se poate face și despre orice alt domeniu. Căci datoria unei științe speciale nu constă doar în a cerceta ceea ce se numește după una și aceeași noțiune, ci și ceea ce e considerat ca raportându-se la o singură natură. Căci și acest din urmă lucru ține oarecum de obiectul științei respective.

E evident deci că e de datoria unei singure științe să cerceteze tot ce e ființă. Peste tot însă o știință e aceea care se ocupă cu principiul suprem de care depinde și de la care și capătă toate celelalte. Or, dacă acest principiu este totdeauna substanța, atunci e de datoria filosofului să posede principiile și cauzele substanțelor.[39]

Detaliile ontologiei lui Aristotel: ființa formelor și a materiei

Ontologia lui Aristotel nu se rezumă doar la a arăta ceea ce s-ar numi prioritatea ontologică a substanței. Chiar în interiorul substanțelor mai există o prioritate similară sau o echivocație *pros hen*, cea referitoare la ființa unor elemente sau principii ale substanței care sunt indispensabile ființei substanțelor însele. Într-adevăr, pare plauzibil imediat ca, așa cum se pune la modul general întrebarea ce anume este indispensabil pentru ca ceva să existe iar răspunsul este că acel ceva trebuie să fie ori substanță ori prezent în substanță, tot astfel, să se pună și întrebarea mai specifică, anume ce este necesar sau indispensabil pentru ca substanțele însele să existe. În definitiv, substanțe cum sunt cele cu care suntem familiari în cadrul existenței noastre de zi cu zi – câini, plante,

[39] *Metafizica*, Z, cap. 2, 1003a 33-b18, traducerea Oxford (referința dată de ediția engleză este greșită în sensul că textul face parte din cartea IV (Γ). Am redat versiunea românească după ediția citată deja, *n.t.*).

pietre, mere, chinezi – toate manifestă o structură sau o complexitate ontologică indiscutabilă: ele nu numai că sunt ci și sunt ceea ce sunt. Există ca individuali, însă întotdeauna ca individuali de un anume fel determinat. Această complexitate intrinsecă a substanțelor fizice comune și cotidiene este marcată de Aristotel cu ajutorul distincției dintre materia și forma substanțială a substanțelor. Astfel, deja în contextul fizicii aristotelice, am văzut că substanțele trebuie să fie materiale, din moment ce numai având materia ca principiu intrinsec sunt capabile substanțele de schimbare. În același fel, într-un context mai potrivit logicii, Aristotel arată că substanțele prime sunt lucruri care nu sunt niciodată predicate ci numai subiecte. Și totuși, dintr-un anumit punct de vedere, spunem că orice formă substanțială (adică forma sau principiul determinant în virtutea căruia orice substanță este ceea ce este: câinele câine, tufișul tufiș, chinezul chinez), este bineînțeles predicabilă despre toți individualii pe care îi caracterizează acea formă. Despre orice om individual putem spune că este om, despre orice câine individul că este câine și despre orice tufiș individual că este tufiș. Astfel încât, dacă așa-zisele substanțe prime (adică substanțele în sensul lor prim și de bază) nu pot niciodată funcționa ca predicate pentru subiectele propozițiilor logice, acest lucru se întâmplă deoarece substanțele prime au atât un element component material cât și unul formal, ceea ce le face să fie particulare și individuale, deci impredicabile.[40]

Dacă, deci, substanțele reale din lumea fizică sunt compuse din formă și materie, atunci cunoscuta întrebare din *Metafizica*, pe care am întâlnit-o la Aristotel, începe să-și găsească răspunsul: „Apoi, obiectul veșnic al tuturor cercetărilor trecute și prezente, întrebarea ce se pune totdeauna, adică:

---

[40] Folosim acest termen aici numai în sensul de „non-predicabile", excluzând sensul oarecum tehnic care i-a fost dat în contextul anumitor discuții din logica modernă.

Ce este Ființa? se reduce de fapt la întrebarea: Ce este Substanța?"[41] Pare că, așa cum întrebarea „Ce este ființa?" a ajuns la răspunsul că „Este substanță", tot astfel întrebarea „Ce este substanța?" va trebui să își găsească un răspuns: „Substanța este poate materie, sau poate formă, sau probabil un compus din ambele".

Forțat să aleagă între aceste alternative cu privire la natura substanței – și în fond cu privire la ce este ființa – Aristotel răspunde definitiv spunând că desigur substanța (ca și ființa) nu poate fi înțeleasă doar ca materie, deoarece mărcile distinctive ale substanței sunt: (1) că substanța trebuie să fie ceva care poate exista independent (adică nu este genul de realitate care să poată exista numai în sau dependent de altceva, în maniera accidentelor), și (2), că substanța trebuie să fie ceva individual și particular, nu ceva universal în maniera formelor platoniciene.[42] Este deci imposibil ca materia să poată fi substanță în acest sens (sau substanța să poată fi doar materie). Materia nu este nimic mai mult decât o simplă capacitate sau potențialitate de a fi ceva sau altceva; prin urmare ea nu este în sine nici una nici alta, adică nimic determinat. Materia, prin urmare, considerată ca ceva care nu este nimic actual, ci doar o abilitate de a fi ceva sau altceva, cu greu ar putea avea independență și individualitate, acestea fiind semnele indispensabile ale substanței.

Dar, pe de altă parte, nu manifestă formele substanțiale la rândul lor un handicap similar și simetric? Căci, deși formele nu suferă de indeterminarea specifică materiei, fiind chiar principiile determinării substanțiale, totuși nu trebuie considerate substanțe pe același temei ca și Formele platoniciene: ele nu sunt entități sau lucruri individuale, ci universale.

---

[41] *Metafizica*, 1028b 3-4.

[42] Cf. *Metafizica*, Z, cap. 3.

Însă nici candidatura compoziției dintre formă și materie nu este mai eligibilă pentru poziția de substanță decât erau cele ale formei și materiei luate separat. A spune că substanțele – cel puțin substanțele fizice – constau doar în compoziția formă-materie este, desigur nu fals, dar în nici un caz satisfăcător sau decisiv, din moment ce încercarea de a identifica însăși substanța lucrurilor reale și entităților din lume cu o compoziție, fie ea a unor ultime și fundamentale principii și elemente, nu înseamnă decât a indica aceste elemente ultime ca fiind locul în care trebuie căutată ființa reală a substanței lucrului.

Ce este deci de făcut? Dacă substanța, adică ființa lucrurilor, nu trebuie considerată ca fiind nici materia, nici forma și nici compusul celor două, ce anume mai rămâne pentru a asuma rolul de substanță sau ființă în ontologia lui Aristotel? Să nu mai fie nimic? Este oare ontologia lui Aristotel nevoită să se închidă înainte ca făgăduita sa desfășurare să poată începe măcar? Din fericire, tocmai în acest punct este posibilă invocarea așa-numitului caracter *pros hen* al ființei și al substanței, pentru a salva situația. La fel cum calitățile, cantitățile și alte stări sau condiții ale lucrurilor pot fi considerate ca fiind, dar numai cu privire la punctul de referință al substanței, tot așa se poate spune că materia este substanța unui lucru, dar evident numai cu referire la formă. Sau, de asemenea, compusul poate fi numit substanță, însă numai și întotdeauna cu referire la și prin intermediul a ceea ce este cu adevărat substanța, însăși inima, însăși „puterea" acelui lucru, natura sa substanțială, esența, forma, „ce-ul", quidditatea însăși.

Dar dacă Aristotel dorește să considere „substanța" ca fiind un echivoc *pros hen*, ca și ființa, și totuși în același timp să facă toți candidații la rolul de substanță dependenți și derivați din forma care este cel mai autentic substanțială în orice așa-zisă substanță, nu cade el din nou în teoria platonică a

Formelor? Aristotel, care, el însuşi, în premieră, a refuzat continuu şi repetat să acorde Formelor platonice rolul de substanţe, pe motivul că Formele sunt universale, unul din criteriile substanţei fiind tocmai caracterul ei particular şi individual?

Din nou, răspunsul la această dificultate trebuie căutat în acel caracter *pros hen* al noţiunii aristotelice de substanţă, ceva cu totul străin de Formele platonice. Departe de a exista separat de lucrurile schimbătoare concrete şi particulare din lume, formele substanţiale sau esenţele lui Aristotel sunt pe de-a-ntregul implicate în particularii schimbători şi concreţi. De fapt, acesta este sensul precis al structurii *pros hen* a substanţei şi fiinţei particularilor: anume că punctul de referinţă ultim pentru înţelegerea fiinţei şi substanţei acestora – substanţei ca formă sau esenţă – este chiar aşa ceva, un punct de referinţă, conform unui plan sau unei scheme referenţiale. De aceea, aşa cum independenţa sau existenţa în sine a substanţei, spre deosebire de accidentele sale, nu trebuie înţeleasă în sensul că substanţele există separat şi fără nici un accident, tot astfel, fiinţa ultimă şi substanţialitatea formelor şi esenţelor aristotelice nu înseamnă că aceste forme există ca atare şi în mod universal, fără a fi individuaizate, ca forme ale individualilor.

Deosebirea dintre metafizica şi ontologia aristotelică

Ar trebui să fie suficient ce am spus până acum, ca o scurtă expunere şi apologie a ontologiei lui Aristotel. Dar cu privire la „metafizica" sa? Ne-am străduit deja să explicăm că, în *Metafizica*, Aristotel îşi pune problema fiinţei ca atare sau fiinţei *qua* fiinţă, în sensul de ceea ce este indispensabil, sau principiu ori sursă, pentru capacitatea a ceva de a fi sau a exista. În plus, el se preocupă cu fiinţa *qua* fiinţă în sensul de

a încerca să determine ceea ce este ființa la modul cel mai adevărat, sau ceea ce poate fi considerat ființă în sensul cel mai perfect sau în cel mai înalt grad. Este clar că ceea ce poate să se considere ca fiind sau având ființă în acest sens nu este altceva decât genul de ființă sau de ființe desemnate în mod tradițional ca „zeu" ori „zei" – adică ființe imateriale, imuabile, suprasensibile, nepieritoare etc. În consecință, așa cum am remarcat deja, o parte din *Metafizica* lui Aristotel este dedicată „teologiei", adică științei sau studiului despre zeu sau zei.

Dacă ne este permisă o judecată de valoare personală, vom fi tentați să spunem că teologia lui Aristotel nu este nici pe departe acea parte a *Metafizicii*, sau a filosofiei sale în general, care să merite cea mai atentă examinare și cel mai atent studiu; aceasta, nu pentru că teologia lui Aristotel nu ar fi centrală și fundamentală pentru metafizică, dimpotrivă; de asemenea, nu pentru că această parte a filosofiei lui Aristotel nu ar fi fost luată în serios de către gânditorii ulteriori ai filosofiei occidentale, căci, dimpotrivă, tocmai teologia aristotelică este cea care a influențat incalculabil istoria gândirii occidentale vreme de vreo 1800 de ani. Motivul este însă acela că, tocmai pentru că a avut un asemenea impact asupra gândirii ulterioare, mai ales asupra celei creștine, puterea și precizia teologiei lui Aristotel au fost, firesc, mult depășite prin dezvoltarea, de către succesori săi occidentali, a propriei lor teologii, mai ales în perioada Evului Mediu. În consecință, poate vom putea fi iertați pentru ceea ce vom oferi în continuare, mai mult o tratare schematică a teologiei dezvoltate de Aristotel.[43]

---

[43] Scuzându-ne și mai mult, vom spune că tratarea noastră nu va fi doar schematică ci și oarecum tendențioasă prin faptul că vom prezenta o formă mult simplificată a tipului de argument pentru existența lui Dumnezeu pe care îl dă Aristotel. Nu vom fi prea scrupuloși nici în

Poate ar trebui să începem prin a reaminti din nou natura şi caracterul distincte, ca şi răspândirea mişcării şi schimbării în lumea fizică, în sensul lui Aristotel. În acest sens, am observat deja faptul că, pentru Aristotel, totul în lumea fizică este subiect al schimbării, având o potenţialitate de a deveni altceva sau diferit. La faptul de a avea această potenţialitate de schimbare se referă calitatea unui lucru de a fi material sau fizic. Orice mişcare sau schimbare actuală este reductibilă la o actualizare a capacităţii sau potenţialităţii unui lucru dat de a deveni altceva sau diferit: schimbarea este astfel tranziţia actuală sau faptul de a fi pe-cale-de, al unui lucru, de la starea de simplă capacitate de a fi cumva către starea de fiinţă actuală, conform felului respectiv. Pentru oricare astfel de trecere de la potenţă la act sau pentru actualizarea potenţialităţilor unui lucru, este întotdeauna indispensabilă o cauză agentă sau eficientă. Mai mult, această cauză eficientă sau agentă trebuie să fie activă, adică trebuie să-şi exercite acţiunea, în mod continuu, pe tot parcursul procesului de schimbare, astfel încât să fie un agent activ care operează continuu asupra întregului proces, pentru a efectua actualizarea potenţei sau tranziţia actuală de la potenţă la act.

Trebuie observat însă că, după părerea lui Aristotel, nu numai că există astfel de schimbări aflate actual în proces, petrecându-se în întreaga natură, dar, în plus, acest fel de schimbări – fie ele calitative, cantitative, schimbări de loc sau substanţiale – s-au petrecut dintotdeauna în natură, etern, natura fiind tocmai acel domeniu sau acea regiune a fiinţei în care toate lucrurile sunt în mod esenţial subiect al schimbării, astfel că cel puţin unele lucruri se află în mod actual în plin proces de schimbare.

---

distingerea netă între tipul de argument propriu-zis aristotelic şi argumentele scolastice ulterioare.

Niciodată nu a existat un timp în care să nu se schimbe nimic. Aristotel consideră că timpul este inseparabil de schimbare, el fiind măsura mișcării, în sensul de „cât de repede" sau „cât de încet" al ei, astfel încât nu poate să existe un timp fără mișcare tot așa cum nu poate exista mărime sau configurație fără ceva care să aibă mărime sau configurație.

Încă și mai relevantă este argumentația lui Aristotel cum că un început absolut al mișcării sau schimbării este de neconceput. Căci, presupunând că ar exista o asemenea schimbare absolut primă, ar trebui bineînțeles să existe o cauză eficientă sau agentă pentru acea mișcare primă, căci este imposibil ca o potență să se actualizeze prin sine. Dar această cauză eficientă sau agentă trebuie să fi fost la rândul ei, mai întâi, capabilă de acțiune, abia apoi să intre în activitate actuală, ca agent activ al celei dintâi schimbări. Ceea ce pare să implice în orice caz că, înainte de ceea ce, prin ipoteză, trebuia să fie prima mișcare în mod absolut, a existat în mod necesar o schimbare anterioară care a avut drept rezultat faptul că agentul sau cauza eficientă a presupusei prime schimbări trebuie să se fi schimbat ea însăși, trecând de la starea de simplă capacitate de a efectua o schimbare la starea de a fi eficientă sau efectivă în mod actual pentru schimbarea respectivă. Cu alte cuvinte, pentru orice ipotetică primă schimbare, trebuie să fi existat o schimbare anterioară. Deci o schimbare absolut primă este o imposibilitate.

Îndată ce stabilește că schimbarea nu poate avea un început absolut ci trebuie să existe dintotdeauna și în mod etern, Aristotel recunoaște faptul că această primă concluzie mai are încă o consecință. Căci, dacă pentru orice schimbare ce se petrece trebuie să existe o cauză agentă sau eficientă și, dacă, acea cauză eficientă ori agentă trebuie la rândul ei să fi suferit o schimbare de trecere de la simpla posibilitate de a fi eficientă sau eficace la actul de a fi astfel, presupunând astfel existența încă unei cauze eficiente sau agente anterioare, este

oare posibil ca în situația astfel descrisă să presupunem că absolut toate cauzele agente sau eficiente sunt mai întâi numai potențial active și apoi active actual? Cu alte cuvinte, putem oare presupune că, în legătură cu orice cauză agentă sau eficientă, este necesar să existe o tranziție de la potență la act?

La această întrebare Aristotel spune că răspunsul nu poate fi decât negativ. Căci, dacă toți agenții ar trebui să fie considerați în mod universal ca trebuind să treacă de la potență la act înainte de a fi activi sau eficienți, atunci putem considera că cel puțin într-un anumit moment, dată fiind infinitatea duratei temporale, nu a existat nici un agent activ. Dacă nici un agent nu este activ sau eficient în mod necesar prin el însuși ci doar prin dependență de un agent exterior și anterior care să-l activeze, atunci nu e absurd să presupunem că un asemenea agent nu ar fi fost niciodată activat sau că nici nu ar fi trebuit să fie activat vreodată. Iar dacă este astfel acceptabilă posibilitatea ca nici un agent sau cauză eficientă să nu fie operativă nicăieri, este la fel de verosimil ca nici schimbarea sau mișcarea să nu existe deloc, deoarece toate schimbările sunt dependente de acțiunea continuă și concurentă a cauzei lor eficiente.

În orice caz, am văzut deja că Aristotel demonstrase, în mod convingător, că schimbarea nu poate să fie decât eternă și că nu poate să existe un început absolut sau un sfârșit al schimbării. În consecință, dacă schimbarea trebuie să fi existat dintotdeauna, atunci eternitatea cauzelor eficiente sau agente este indispensabilă pentru efectuarea acestei schimbări. Prin urmare nu se poate presupune că potențialitățile sau agenții necesari efectuării schimbărilor ar fi putut să nu se actualizeze. Astfel, Aristotel conchide că trebuie să existe unii agenți, sau cel puțin unul singur, care să fie în mod necesar activ sau, cum ar spune el, să fie act pur, adică total liber de orice potențialitate și care, prin urmare, să nu fie deloc

dependent de un agent exterior care să-l aducă de la potență la act. Un astfel de agent care, prin urmare, ar fi act pur și deci complet independent de orice acțiune exterioară asupra propriei sale eficacități sau acțiuni, este chiar ființa pe care Aristotel o numește zeu sau Dumnezeu.

Ce altceva s-ar mai putea spune despre natura unei asemenea ființe divine, în afara faptului că este act pur? Aristotel spune că, fiind act pur și deci lipsindu-i orice fel de potențialitate, o astfel de ființă trebuie să fie nematerială. Pentru Aristotel materia înseamnă simplă potențialitate, iar a spune că ceva este material înseamnă a spune că suferă schimbare, că este în mod potențial diferit față de sine însuși, fie în ce privește cantitatea, calitatea sau locul, fie chiar substanța. Totuși, am văzut deja, în legătură cu psihologia lui Aristotel și cu teoria sa generală despre ființele umane și natura acestora, că ceea ce este de natura inteligenței sau înțelegerii sau minții trebuie să fie lipsit de materie, tocmai pe motivul că orice act de cunoaștere sau de cogniție necesită ca formele sau atributele lucrurilor cunoscute să fie receptate nematerial de către cunoscător. Prin urmare, dată fiind această corelație între inteligență și imaterialitate și mai ales dat fiind faptul că tot ceea ce este act pur, adică total lipsit de orice fel de potențialitate, trebuie să fie de asemenea nematerial, Aristotel conchide că zeul sau ființa divină nu poate fi altceva decât o inteligență: act sau activitate pură, iar activitatea sau acțiunea sa este act de gândire sau de cunoaștere.

Asupra a ce va gândi însă un asemenea zeu conceput ca act continuu și neîntrerupt de gândire sau cunoaștere? Răspunsul lui Aristotel este că un obiect al gândirii sau contemplării divine nu poate fi altceva decât Dumnezeu însuși, căci altfel gândirea divină ar fi dependentă de un principiu exterior sieși și, fiind astfel dependent de un principiu exterior, actul de gândire al acestei ființe nu ar mai fi act pur ci mai degrabă un act de gândire al unei ființe ale cărei potențialități

au fost actualizate în virtutea unor principii externe. Mai mult, gândirea unei ființe înțeleasă ca act pur nu poate suferi nici o schimbare, din moment ce orice schimbare este manifestarea unei potențialități; prin urmare, actul pur de gândire al ființei divine nu poate fi direcționat către ceva situat dedesubt sau inferior divinului, căci orice astfel de obiect este afectat de potențialitate și deci schimbător. Nu mai rămâne prin urmare nici un alt obiect al gândirii divine decât divinul însuși, cu rezultatul ocurenței acelei celebre, ca să nu spunem mai degrabă paradoxale formule a lui Aristotel, care spune că gândirea lui Dumnezeu este tocmai o gândire care, fiind o gândire despre sine, este gândire a gândirii (ἡ νόησις νοήσεως νόησις).[44]

Care este rostul metafizicii aristotelice?

Fără îndoială, această relatare extrem de concisă a metafizicii lui Aristotel, în antiteză cu ontologia sa, ar putea să lase asupra cititorului impresia de neplauzibilitate a unei asemenea metafizici concepute ca teologie. Fiți siguri însă că această neplauzibilitate se datorează expunerii noastre mai degrabă decât doctrinei lui Aristotel. Totuși, cel puțin dintr-un anume punct de vedere, ar putea să pară că nu numai inadecvarea expunerii este cea care tinde să facă această fază a demersului metafizicii aristotelice neplauzibilă, cât chiar natura însăși a demersului respectiv. Căci, care este rostul unei metafizici înțeleasă astfel? De ce nu am presupune că ontologia singură ar fi suficientă? De ce să forțăm, cu alte cuvinte, intrarea într-un domeniu recunoscut ca dubios, al unei presupuse științe a metafizicii în sens de teologie?

[44] *Metafzica*, 1074b, 34.

Vă veți aminti, desigur, că am formulat această întrebare mai devreme, în legătură că proiectul aristotelic general al unei *Metafizici* sau Filosofii prime, cum o numea el. Este o întrebare care acum se întoarce asupra noastră cu o urgență care nu suferă o nouă amânare. Una este a spune că fizica, în sensul lui Aristotel (sau chiar și în sens științific modern, din acest punct de vedere), este insuficientă și că trebuie să existe și o metafizică, în sensul de investigație asupra condițiilor de existență a lucrurilor sau a ceea ce este indispensabil pentru ființa lor, considerată ca atare. Însă, această căutare a principiilor sau elementelor pe care trebuie să le aibă lucrurile astfel încât să poată fi considerate ființe sau ființe reale, este tocmai problema acelei părți sau ramuri a metafizicii care astăzi poartă numele de ontologie. De ce este însă nevoie și de o teologie, în plus față de ontologia înțeleasă astfel? Pe scurt, este cu totul altceva a spune că fizica nu ajunge și că trebuie depășită printr-o metafizică nu numai în sensul de ontologie dar și în sensul ei de teologie.

În plus, tocmai acesta este punctul în care mulți metafizicieni moderni ar părăsi compania lui Aristotel. Nu puțini sunt acei filosofi contemporani distinși – Russell, Sartre, Bergmann, ca să menționăm numai trei – care ar recunoaște cu siguranță legitimitatea întregului demers ontologic, repudiind însă imediat orice metafizică în sensul de teologie. Nu este greu de înțeles care ar fi motivele lor. Chiar și în legătură cu Aristotel, acești gânditori ar spune fără îndoială că, deși întrebările ontologice aristotelice cu privire la dependența ființei accidentelor față de substanțe, sau cu privire la importanța unor principii ca forma și materia, actul și potența, pentru ființa sau existența lucrurilor, nu sunt niște întrebări rezolvabile prin procedee științifice comune de verificare și falsificare empirică, sunt totuși întrebări care privesc în mod direct lucrurile și evenimentele din lumea

naturală, adică lucrurile şi evenimentele care nu transcend experienţa umană. Şi în acest sens, chiar din aceste motive, respectivii gânditori contemporani ar recunoaşte în mod sigur că aceste întrebări ontologice aristotelice sunt total legitime ca probleme şi întrebări filosofice. Dar când e vorba de întrebări metafizice cum sunt cele despre fiinţa şi natura lui Dumnezeu sau, în general, despre fiinţa şi natura cauzelor şi entităţilor din afara universului fizic, orice filosof contemporan, până şi cei consideraţi a fi ontologi, le-ar considera false şi improprii.

Să observăm în trecere totuşi ce sacrificii impune această poziţie anti-metafzică asupra susţinătorilor ei. De exemplu, să discutăm despre Gustav Bergmann. Urmând tradiţia russelliană a aşa-numitului „atomism logic", Bergmann doreşte, prin intermediul unui proces de analiză logică a datelor experienţei senzoriale, să poată atinge acele elemente ontologice ireductibile din care ar părea să fie construit sau compus orice altceva aparţinând lumii actuale ale experienţei noastre umane. Mai mult, din moment ce experienţa noastră senzorială comună pare, cel puţin în urma unei analize plauzibile, să fie construită din diverse date senzoriale minimale – forme colorate, diferite sunete, mirosuri, calităţi tactile etc. – Bergmann încearcă să analizeze aceste date rudimentare cu scopul de a determina care este caracterul şi structura lor ontologică, sau ce anume le face să existe, ce anume le face să fie fiinţe. Ca rezultat al analizei lui, Bergmann conchide că orice astfel de date senzoriale – să zicem, de pildă, o pată mică de culoare roşie – conţine concomitent un universal şi un particular. Astfel, pata de culoare roşie este inevitabil *această* pată, deci un particular, dar în acelaşi timp pata de culoare are o anume mărime şi formă, poate şi alte caracteristici, toate universale. În consecinţă, Bergmann conchide că entităţile ontologice ultime – sau, cum ar spune Russell, „mobilierul ultim al lumii" –

sunt particulari şi universali. Aceştia sunt atomii sau cărămizile ontologice din care sunt făcute toate în lume. La fel, prin ele şi cu privire la ele se poate spune despre oricare fapt real din lume că, în final, un fapt trebuie considerat a implica structura ontologică simplă a particularilor care exemplifică universalii.

Sau să-l luăm pe Sartre. În ontologia sa, el postulează ceea ce am putea numi două *ultime* (subl. tr.), Fiinţa pe de o parte, sau în-sinele, şi Conştiinţa sau pentru-sinele, pe de altă parte. Fiinţa nu este altceva decât ceea ce spune termenul: fiinţa nediferenţiată, nedeterminată, fără caracteristici, fără sens. Dimpotrivă, Conştiinţa este o negare a fiinţei, o distanţare a sinelui faţă de Fiinţă, o „luare" a fiinţei în diverse feluri, astfel încât, în funcţie de felul în care luăm sau interpretăm fiinţa, ne apare lumea proprie în care trăim, o lume structurată, articulată şi valorizată de lucruri, persoane şi evenimente schimbătoare. Cu alte cuvinte, pentru Sartre, nu mai puţin decât pentru Bergmann – ca şi pentru Aristotel, în acest sens – ontologia înseamnă determinarea acestor entităţi sau principii ultime, esenţiale şi indispensabile pentru construcţia şi constituirea a ceea ce s-ar numi realităţile experienţei de zi cu zi. Pentru Aristotel, aceste *ultime* sunt substanţele şi accidentele lor, sau poate forma şi materia. Pentru Bergmann, acestea sunt particularii şi universalii. Pentru Sartre, ele sunt În-sinele şi Pentru-sinele.

Totuşi, întrebarea care ne stă în faţă este de ce trebuie să presupunem – aşa cum face Aristotel – că, în plus faţă de aceste *ultime* ontologice, încorporate în realităţile experienţei noastre cotidiene, mai avem nevoie să inferăm existenţa entităţilor transcendente aflate complet în afara lumii fizice sau sensibile, care nu mai pot fi astfel considerate a compune nemijlocit faptele experienţei şi a căror singură raţiune de a fi este oferirea unui temei complet transcendent, trans-empiric sau, dacă vreţi, meta-fizic, pentru aceste *ulti-*

me ontologice pe care le-am recunoscut ca fiind indispensabile şi constitutive pentru realităţile fizice şi sensibile cotidiene, cu care suntem toţi familiari. Desigur, răspunsul la această întrebare este unul la îndemână.

Să considerăm deocamdată *ultimele* ontologice, ale lui Bergmann sau ale lui Sartre. De ce ar trebui natura lucrurilor să fie atât de ordonată încât să facă particularii şi universalii sau, dimpotrivă, Fiinţa şi Conştiinţa, indispensabile ca *ultime* ontologice? Să presupunem că Bergmann este cel care are dreptate împotriva lui Sartre şi că *ultimele* ontologice ale lumii noastre sunt de fapt particularii şi universalii. Nu este cel puţin conceptibil ca lucrurile să fi putut avea o ordine cu totul diferită? Sartre, de pildă, cu ontologia sa rivală, susţine că ordinea este alta. Totuşi, asumând că ontologia lui Bergmann ar fi corectă, înseamnă că ipoteza ontologică a particularilor şi universalilor este o ipoteză mai bună şi mai adecvată decât cea a Fiinţei şi Conştiinţei. Totuşi, nimic legat de noţiunea lui Bergmann despre particular şi universal nu ne indică dacă asemenea entităţi sunt independente de potenţialitate. Ba dimpotrivă, faptul că ele trebuie să fie entităţi ultime (şi nu altele, cum ar fi ale lui Sartre sau cele aristotelice), arată contingenţa radicală a acestor entităţi: ele sunt în fapt ultime, dar este conceptibil ca un set diferit de entităţi să poată fi ultime ontologice în locul lor. Cu alte cuvinte, considerată ca atare şi în sine, schema lui Bergmann asupra particularilor şi universalilor nu este decât o schemă de ultime potenţiale sau posibile. Chiar dacă acestea sunt de fapt ultimele, ele sunt astfel în virtutea actualizării posibilităţii sau potenţialităţii lor.

Însă, imediat ce concedem aceasta, principiul metafizic decisiv al lui Aristotel, opus unuia ontologic, devine operaţional. Anume, principiul conform căruia actul sau actualizarea trebuie să fie întotdeauna anterior potenţialităţii. Acest principiu nu spune altceva decât simplul adevăr că

potențele nu se actualizează prin ele însele: oricât de inflamabilă ar fi o substanță, ceva trebuie să o aprindă pentru a arde actual; altminteri, ea poate rămâne, etern, doar capabilă de ardere, fără să ardă în fapt niciodată. Acesta este motivul pentru care preocuparea lui Aristotel de identificare a unui agent sau principiu de actualizare, suficient pentru explicarea definitivă, în ultimă instanță, a actualizării potențialităților lucrurilor din lume, l-a determinat să infereze existența a ceva aflat în afara lumii și dincolo de ea, anume un dumnezeu care este numai agent sau actualitate, fără nici o potență.

Atunci când filosofii contemporani, datorită partizanatului lor față de metafizică în sensul de ontologie, refuză să treacă „dincolo de fizică" în căutarea metafizicului ca act pur fără potențialitate, ei se arată ca niște filosofi care se opresc înaintea intrării metafizicii, nefăcând față problemei. Postulând ultimele lor ontologice ca și pe niște ipoteze necesare ale explicării realităților lumii sensibile de zi cu zi, acești metafizicieni recenți par a ignora cu nonșalanță faptul că, chiar dacă anumite entități ipotetice ar putea fi considerate ca fiind stabilite corect în virtutea valorii lor explicative, rămâne încă deschisă întrebarea cu privire la cauzele actuale ale acestor entități ipotetice, care, chiar dacă ar fi actuale, actualitatea lor necesită totuși o explicație a felului în care potențialitatea lor intrinsecă s-a actualizat, pe baza unor cauze actuale anterioare lor.[45]

---

[45] S-ar putea obiecta, poate pe bună dreptate, că Aristotel nu s-a preocupat niciodată cu dovedirea unei cauze ultime care să susțină ființa sau existența lumii sau a lucrurilor din lume. Mai degrabă, cauzele sale ultime erau nu mai mult decât cauze menite să ofere o explicație a schimbărilor sau mișcărilor care se petrec în lume în mod etern. Totuși, chiar dacă este oarecum tendențios, noi considerăm că nu e o falsă reprezentare a sugera că scopul de bază al filosofiei aristotelice este unul care cu siguranță urmărește edificarea unei metafizici prin intermediul unui adaos care în zilele noastre se numește ontologie.

Dar dacă Metafizica lui Aristotel are două obiective?

Ei bine, problemele pe care le-a ridicat și continuă să le ridice *Metafizica* lui Aristotel, față de filosofia actuală și față de istoria ei, nu se încheie aici. Astfel încât, chiar dacă apologia pe care am construit-o pentru Aristotel în secțiunea anterioară ar fi una de succes și chiar dacă unora li se va părea just ca Aristotel să extindă domeniul metafizicii până la a include o teologie, tocmai temeiul pe care metafizica poate include o teologie ar părea să compromită, în același timp, înseși afirmațiile lui Aristotel cu privire la ceea ce este metafizica sau filosofia primă și care este obiectul ei. Nu am spus deja că, pentru Aristotel, metafizica trebuie să se ocupe doar cu ființa *qua* ființă sau cu ființa în sine? Am mai văzut că Aristotel însuși intenționa construirea unei astfel de perspective asupra obiectului metafizicii. Chiar elementul care distinge celelalte științe – de pildă fizica și matematica – de metafizică, spune el, este faptul că fiecare din disciplinele anterioare izolează o porțiune sau un anume fel al ființei pentru a o investiga, în timp ce metafizica investighează ființa în general, sau, dacă preferați, ceea ce este indispensabil pentru ca ceva să fie pur și simplu, spre deosebire de ceea ce este indispensabil pentru ca lucrurile să se schimbe sau să fie de felul obiectelor matematicii etc. Cum am putea înțelege, deci, această aparent nouă dimensiune sau acest nou accent al metafizicii aristotelice – anume că metafizica, departe de a fi preocupată de orice fel de ființă, de ființa *qua* ființă, ia mai degrabă în considerare un fel particular al ființei, adică Dumnezeu sau ființa divină, ființa perfectă?

Desigur, acesta pare să fie un semn de inconsistență serioasă și radicală, situată tocmai în conceptul sau în teoria aristotelică despre natura metafizicii sau filosofiei prime.

Căci nu se poate susține o dată că metafizica se ocupă cu condițiile de existență ale lucrurilor, ale oricăror lucruri, și apoi dimpotrivă, că ea se ocupă în mod precis cu condițiile de existență ale celei mai perfecte dintre ființe, ale dumnezeirii sau actului pur de gândire. De fapt, această problemă i-a frământat atât de mult pe filosofi, mai ales pe clasiciști începând cu secolul al nouăsprezecelea, încât s-au avansat cele mai incredibile teorii și explicații pentru a da seamă de această aparentă inconsistență radicală din metafizica aristotelică. Unii, cu o aroganță academică și o nepăsare mai mare decât a celorlalți, au vociferat că e pur și simplu de neconceput ca marele Aristotel să poată fi considerat vinovat de o asemenea inconsistență, astfel încât au decretat cu nepăsare că toate textele în care Aristotel vorbește despre Dumnezeu și teologie sunt neautentice și deci trebuie excluse din corpusul aristotelic. Alții, mai puțin pasionați de Aristotel dar având o acribie textuală mai mare, s-au aliniat, uneori cu o satisfacție imprudent ascunsă, tezei că Aristotel nu trebuie luat foarte în serios; el se contrazice vizibil, o dovedesc textele. Au mai fost unii care, arătându-se prea afectați de veneratie pentru Aristotel, au vrut să-și salveze maestrul până la punctul în care au făcut din inconsistență o virtute. Aristotel era un gânditor de o onestitate atât de rară, spuneau ei, încât căutarea sa tensionată pentru adevăr devine o bâjbâială și o dibuială, spunând când un lucru, când opusul lui, și totuși fără să-și piardă ingenuitatea și fără nici un efort de ascundere. O reacție încă diferită față de aparenta inconsistență a proiectului aristotelic pentru metafizică a mai fost cea care a urmat imediat direcția, mai ingenioasă și mai judicioasă, de întoarcere spre noțiunea de evoluție istorică a gândirii lui Aristotel, pentru a explica aparenta inconsistență. Astfel, de ce nu s-ar putea ca, atunci când Aristotel era mai tânăr, mai afectat și mai atintit spre influența lui Platon, să fi fost mai înclinat spre sentimentalisme despre Dumnezeu și despre

lucrurile divine? Vârsta, însă, şi, dacă nu o mai mare înţelepciune, totuşi măcar o mai mare sobrietate intelectuală, l-au putut determina ulterior pe Aristotel să se aşeze într-o cutumă de gândire mai „ştiinţifică" şi să dobândească interese mai puţin speculative: în loc să încerce că se ridice la înălţimi în căutarea divinului, el s-a ocupat mai degrabă cu lucruri mundane ca fiinţa în sine, fiinţa în general, nu neapărat fiinţa lui Dumnezeu. Astfel, conform acestei linii de interpretare, nu mai avem contradicţii în dezvoltarea lui Aristotel: în tinereţe el putea fi preocupat de divinitate, dar odată ajuns la vârsta bărbăţiei, a lăsat deoparte chestiunile copilăreşti şi, în loc să mai aspire la statutul de teolog, s-a mulţumit cu cel de ontolog.[46]

Din fericire, totuşi, se pare că în ceea ce ne priveşte este posibil să punem deoparte toate aceste impresionante şi incredibile eforturi, mai ales cele ale clasiciştilor, cu privire la aparenta contradicţie din metafizica lui Aristotel. Se poate spune la fel de bine că în primul rând nu există nici o contradicţie, sau, cel puţin, nu ar trebui să fie nici una, dacă ţinem cont de modul prudent în care Aristotel insistă mereu asupra faptului că obiectul metafizicii trebuie înţeles în termenii echivocaţiei *pros hen*.

Astfel, atunci când spune că metafizica se ocupă numai cu fiinţa şi cu ceea ce este pentru un lucru a fi, el nu doreşte ca cititorii lui să considere *fiinţa* ca având un singur sens sau semnificaţie, ori să o ia ca pe o fiinţă de un singur fel. Dimpotrivă. Îndată ce afirmă că obiectul metafizicii este fiinţa, el se grăbeşte să spună, aşa cum am văzut, că aceasta înseamnă că adevăratul obiect al metafizicii este de fapt substanţa. Nu pentru că nu ar exista şi alte fiinţe în afară de substanţă. Departe de aşa ceva, căci accidentele sunt indiscutabil fiinţe, aşa

[46] Asupra acestei probleme în întregimea ei, cf. Owens, *op.cit.*, mai ales cap. 1 şi 3.

cum sunt și substanțele. Și totuși, ființa accidentelor trebuie să fie mereu cu referire la, apoi înțeleasă cu referire la substanță.

La fel și în ceea ce privește forma și materia. Așa cum ființa lucrurilor care sunt diferite de substanță trebuie să se refere la ființa substanței, tot așa ființa oricărei substanțe trebuie înțeleasă ca ființă a formei substanțiale sau a esenței acelei substanțe. Aceasta nu înseamnă a spune că materia, ca diferită de formă, nu ar avea ființă defel; mai degrabă înseamnă că ființa materiei și ființa formelor sunt înțelese împreună în termeni de echivocație *pros hen*: materia, adică, este sau are ființă numai cu referire la formă.

În mod analog, putem începe acum să vedem cum teologia lui Aristotel, în schimb, este în întregime reconciliabilă cu ontologia, în termenii aceleiași echivocații *pros hen*. De ce nu am putea înțelege această preocupare pentru ființa *qua* ființă ca pe o preocupare pentru ființa în cel mai adevărat și mai perfect sens al ei? Nu e vorba de faptul că doar ființa ca act pur este ființă. Din contră. Toate ființele care sunt răspândite și infestate cu potențialitate sunt ființe, bineînțeles. Totuși, e limpede că actualitatea este anterioară potențialității. Cu alte cuvinte, potențialitatea poate să existe și să fie înțeleasă numai cu referire la actualitate; sau, ca să folosim alți termeni, ființa tuturor lucrurilor, altele decât Dumnezeu, poate exista și poate fi înțeleasă numai cu referire la Dumnezeu. Dar să-l lăsăm pe Aristotel să spună aceasta în propriile sale cuvinte:

> Acum, firește, ne-am putea pune întrebarea dacă această filosofie primă se ocupă cu universalul sau cu un gen particular sau cu anumite realități. Astfel, geometria și astronomia se îndeletnicesc cu o anumită categorie de obiecte, pe când matematica pură tratează despre tot ceea ce e comun tuturor ramurilor matematicii. La această nedumerire răspundem: dacă n-ar exista altă substanță decât acelea alcătuite de natură, fizica ar fi știința fundamentală. Dar dacă există o substanță nemișcată, știința ce se

ocupă cu aceasta trebuie să fie anterioară, şi ea trebuie să constituie filosofia primă, care este şi universală, întrucât e primă. Iar obiectul ei va fi de a trata despre fiinţa ca fiind, totodată în esenţa sa, cât şi despre atributele ce-i revin în calitatea ei de fiinţă.[47]

Desigur, problema unităţii obiectului *Metafizicii* lui Aristotel este departe de a fi cauza dificultăţilor care s-au creat cu privire la ea. Inconsistenţa sau caracterul auto-contradictoriu al obiectului metafizicii este departe de caracterizarea pe care i-o face Aristotel. Întreaga problemă pare a fi, dacă nu un mare foc de paie, oricum un foc de paie mai mititel. Am spus destul.

[47] *Metafizica,* E, cap. 1, 1026a 24-33. Traducerea folosită este cea a lui H. G. Apostle, *Aristotle's Metaphysics,* Bloomington, Indiana University Press, 1966, cu sublinieri adăugate (traducerea românească folosită este a lui Şt. Bezdechi, ediţia citată, *n.t.*).

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul VI

ÎN SFÂRŞIT, DAR NU CEA DIN URMĂ, LOGICA

Unora li se va părea că am aşezat căruţa înaintea cailor vorbind despre Aristotel în cinci capitole şi abia acum, în capitolul final, îndreptându-ne atenţia către logică. Vreme de secole, tradiţia a fost ca studiul aristotelismului, fie în manuale, fie în culegeri de texte sau alte feluri de expuneri ale filosofiei lui Aristotel, să ofere logicii un loc de cinste, punând-o la început, în capitolul întâi. Aristotel însuşi înlătură orice îndoială asupra faptului că, în ochii lui, este imposibil să fii preocupat, în cadrul uneia şi aceleiaşi investigaţii, atât de obiectul respectiv de studiu cât şi instrumentele şi metodele necesare oricărei investigări asupra oricărui obiect de studiu. Prin urmare, acele texte aristotelice care au fost clasificate sub titlul de *Organon* – semnificând pur şi simplu instrumentul cunoaşterii sau al investigaţiei ştiinţifice – ar trebui în principiu să fie aşezate la început, înaintea studierii *Fizicii, Psihologiei, Metafizicii, Eticii* şi celorlalte.

Totodată, nu se poate ignora faptul că, precum doamnele bătrâne, logica lui Aristotel nu mai este ce-a fost! Până la începutul secolului, comunitatea intelectuală în general, ca să nu mai menţionăm pe filosofi în particular, nu părea a se îndoi în vreun fel că logica lui Aristotel este practic echivalentă cu logica însăşi. Astfel, Kant, care nu obişnuia să-şi laude predecesorii în măsuri egale, vor-

beşte despre ea ca despre un lucru aflat dincolo de orice discuţie:

> Că logica a urmat acest drum sigur încă din timpurile cele mai vechi, se poate vedea din faptul că de la Aristotel încoace ea nu a avut nevoie să facă un pas înapoi, dacă nu vrem să-i socotim ca ameliorări înlăturarea unor subtilităţi inutile sau o determinare mai clară a celor expuse, ceea ce aparţine însă mai mult eleganţei decât certitudinii ştiinţei. Trebuie să mai remarcăm că până astăzi ea nu a putut face nici un pas înainte şi că, după toată aparenţa, ea pare să fie închisă şi terminată[48].

Însă lucrurile stau altfel în zilele noastre. Ca şi cum ar fi căzut acoperişul peste logica aristotelică de-abia în ultimii cincizeci sau şaptezeci şi cinci de ani, logicienii moderni, deşi nu spun în mod necesar că, drept rezultat al acestei mari revoluţii, logica lui Aristotel s-ar fi dovedit greşită sau prost direcţionată, susţin totuşi că acea logică s-a dovedit a fi doar o parte minoră şi nesemnificativă a disciplinei generale a logicii sau a matematicii şi logicii luate împreună. De fapt, ar putea să ne ajute aici o analogie cu astronomia ptolemaică: aşa cum se spune că astronomia ptolemaică nu a fost dovedită ca fiind absolut falsă sau prost orientată, ea fiind încă adecvată unor scopuri limitate şi în contexte înguste – cum ar fi de exemplu pentru navigaţia pe Mediterana – tot aşa, logica aristotelică nu a încetat să fie un ghid potrivit pentru anumite tipuri de inferenţă şi argumente comune, dar, raportată la contextul mai larg al sistemelor logico-matematice pur formale, această logică aristotelică este definitiv inadecvată şi demodată.

---

[48] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trad. Norman Kemp Smith, London, Macmillan and Co., 1929, B VIII (versiunea românească este preluată din: Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Editura Iri, Bucureşti, 1994, p. 29, *n.t.*).

Cam aceasta este perspectiva contemporană la modă despre logica lui Aristotel. Dar, în ciuda modei, ca să nu mai menționăm greutatea autorităților actuale din spatele ei, ne-am aventura să spunem faptul că o atare perspectivă este derutantă dacă nu chiar greșită. Lucrul ce pare să se fi întâmplat este că majoritatea logicienilor și filosofilor moderni au tendința să uite tipul distinct de instrument care trebuia să fie logica aristotelică și mai ales scopul acestui instrument. Din contră, făcând tot felul de presupoziții proprii cu privire la natura și scopul logicii, ei au condamnat imediat logica aristotelică pe motivul că nu se ridică la standardele artificiale pe care le-au propus ei.

Pentru a oferi numai o mostră asupra felului de respingere pe care vom încerca să o prezentăm apoi mai detaliat, să spunem numai că logica era considerată de Aristotel ca fiind un organon adecvat – adică un instrument, unealtă sau metodă – pentru obținerea unei cunoașteri de felul celei prezentate în filosofia aristotelică luată ca întreg. În *Fizica* sau în *Metafizica*, de exemplu. Din contră, logicienii moderni, în măsura în care mai sunt dispuși să considere logica un instrument al cunoașterii, identifică această cunoaștere cu cunoașterea științifică în sens modern, și nu ne miră. Totuși, fizica lui Aristotel și fizica modernă se numesc ambele *fizică* numai în virtutea unei echivocități în semnificația termenului. Nu este deloc surprinzător nici faptul că tipul de logică ce servește ca instrument pentru obținerea primului tip de cunoaștere nu poate funcționa ca instrument adecvat pentru obținerea celuilalt tip de cunoaștere, radical diferită. În consecință, să presupunem, în vederea construirii argumentului, că cunoașterea fizică și metafizică de tip aristotelic reprezintă o cunoaștere perfect validă și adecvată în sine care completează, mai degrabă decât să contrazică, tipul de cunoaștere obținută în cazul științelor în sens modern. Nu ar fi

natural ca, în acest caz, să acceptăm că o logică ce funcționează ca instrument pentru unul din acele tipuri de cunoaştere nu ar trebui eliminată în favoarea logicii cu totul diferite, care este instrumentul celuilalt tip de cunoaştere?

Cu aceasta, devine clar motivul pentru care am inversat ordinea normală şi am tratat logica lui Aristotel la sfârşit. Deşi o astfel de logică este, într-adevăr, numai o propedeutică pentru filosofia aristotelică luată ca întreg, este cu totul dificil, dată fiind competiția din partea logicilor actuale, să apreciem această logică din perspectivă propedeutică, înainte de a o putea raporta la un fundal, în loc să o luăm ca punct de pornire al filosofiei aristotelice ca totalitate.

Logica aristotelică luată ca simplu instrument pentru cunoaşterea a ceea ce sunt lucrurile şi de ce sunt ele

Întrebarea este: cum înțelege Aristotel logica în calitate de sursă a căii şi metodelor de cunoaştere aşa cum o concepea el – cunoaştere fizică şi metafizică, dar şi cunoaştere practică şi productivă? Într-o singură propoziție, s-ar putea spune că Aristotel gândea logica ca fiind acel instrument prin care noi cunoaştem şi înțelegem lucrurile, anume ce sunt ele şi de ce există. Pe scurt, natura şi cauzele lucrurilor sunt cheia înțelegerii acestora, iar scopul logicii este de a media această cunoaştere asupra *ce*-urilor şi *de ce*-urilor fiecărui lucru.

Astfel, încă la începutul discuției noastre despre filosofia lui Aristotel, am observat cât de importantă este doctrina categoriilor pentru tot ceea ce a urmat. Motivul era acela că, în abordarea lucrurilor din perspectiva simțului comun, abordare pe care Aristotel o construieşte, dacă dorim să ştim ce anume este ceva – peşte sau plantă, lungime sau acțiune, locație sau relație a unui lucru cu altul –

în toate aceste cazuri, lucrul pe care îl luăm în considerare în ultimă instanță și îl recunoaștem ca ființă, este ori substanță ori cantitate, ori efectuare a ceva, ori loc ori relație, și așa mai departe. Cu alte cuvinte, categoriile ca și clasificare de bază a entităților primare sunt în același timp o clasificare a *ce*-urilor din lucruri. Făcând apoi o trecere imediată de la fizică sau ontologie către limbaj și logică, nu este oare evident că, din moment ce lucrurile sunt fie substanțe, fie cantități sau acțiuni sau relații, tot astfel, pentru a spune sau a gândi despre ce anume este ceva, noi trebuie să folosim ca predicate descriptive ultime aceste noțiuni de substanță, cantitate, relație și loc etc.? De fapt, însuși cuvântul aristotelic de categorie poate fi înțeles în greceşte ca semnificând predicatul sau felul de gândire, de caracterizare sau de descriere a unui lucru ca ceea ce este el.

Prin urmare, o adevărată piatră unghiulară a logicii lui Aristotel este ceea ce adesea a fost numită propoziția S-P sau subiect-predicat. Să luăm un exemplu evident. În enunțul „Fido este câine", subiectul *Fido* stă pentru lucrul particular despre care cel care se întâmplă să formuleze enunțul vorbește, adică Fido. Pe de altă parte, termenul sau conceptul predicat, *câine,* semnifică ceea ce se spune că subiectul este, adică un câine. Privită în acest fel, o așa-zisă propoziție subiect-predicat poate fi văzută ca un instrument sau unealtă a enunțării sau gândirii asupra ceea ce este ceva, subiectul stând pentru ceea ce se întâmplă a fi lucrul despre care vorbim sau pe care vrem să-l cunoaștem, iar predicatul stând pentru ceea ce credem că lucrul respectiv este.

Sau, pentru a varia exemplul nostru puțin, să presupunem că în loc de „Fido este câine" am spune „Câinele este un animal", și apoi am adăuga „Animalul este o substanță". Observăm că în toate trei exemplele, predicatul

indică ceea ce este subiectul – *Fido, câinele, animalul* – în fiecare dintre cazuri: un câine, un animal, o substanță. Mai mult, dacă punem împreună aceste trei exemple particulare, cumulându-le, putem vedea cum doctrina ontologică a categoriilor este direct legată de funcționarea logică a propozițiilor S-P. Căci, indiferent dacă vorbim despre Fido, despre câini sau despre animale, este evident că toate acestea sunt, în cele din urmă, substanțe. Din contră, dacă ar fi vorba despre o nuanță particulară de verde în loc de Fido sau de câini, nu s-ar mai putea spune că verdele este o substanță. Verdele este o culoare iar culoarea este, în ultimă instanță, o calitate. Sau, dacă ar fi vorba despre o distanță, să spunem trei mile, atunci nu s-ar spune că este nici substanță, nici calitate, ci cantitate. La fel cu privire la orice altceva din cadrul celorlalte categorii.

Cu ajutorul unor asemenea exemple simple și primare cum sunt cele de mai sus putem cel puțin întrevedea felul în care propozițiile aristotelice subiect-predicat sunt presupuse a funcționa ca instrumente prin care ajungem să recunoaștem lucrurile ca fiind ceea ce sunt. Povestea însă nu este terminată. Să presupunem că în loc de a aserta „Fido este un câine", am spune ceva de genul „Fido se află în cușcă", sau „Fido aleargă", sau chiar „Fido este tatăl lui Boots". Desigur, în fiecare din aceste cazuri avem tot propoziții de tip subiect-predicat, subiectul semnificând acel ceva despre care este vorba, iar predicatul, ceea ce se spune despre subiect sau se predică despre el[49]. În același

[49] Trebuie spus că, deși schema familiară „S este P" a devenit tradițională în așa-numita logică aristotelică, Aristotel nu obișnuia să folosească întocmai această structură propozițională. În loc de „S este P", el pare să fi preferat locuția „P aparține lui S". În ochii unor logicieni contemporani aceasta nu este o chestiune importantă. Mai mult, pe baza ei, se obișnuiește adesea să se pună că ceea ce s-a încetățenit în tradiția occidentală ca reprezentând „logica aristotelică" este oarecum

timp, totuşi, se mai poate spune şi în aceste cazuri că predicatul semnifică ceea ce este subiectul? Aparent nu, căci este limpede faptul că Fido e o substanţă şi nu o calitate, o cantitate sau o relaţie. Astfel încât, , un predicat cum este „în cuşcă" pare să indice unde se află Fido şi nu ce este el. Apoi, „aleargă" pare să semnifice nu ceea ce este el ci mai degrabă ce face el, la fel cum „a fi tată" indică relaţia sa cu Boots. Astfel, aceste ultime predicate sunt subsumabile categoriilor de loc, acţiune şi relaţie, nicidecum celei de substanţă.

Cu toate acestea, abordarea acestei situaţii în logica lui Aristotel are loc prin trasarea unei distincţii de simţ comun între diversele feluri în care predicatele pot fi legate de subiectele lor, adică diferitele relaţii de predicabilitate, cum se numesc ele. Astfel, pe scurt, unele predicate sunt legate de subiectele lor în mod esenţial iar altele în mod accidental. De exemplu, în cazul lui Fido, el este în mod esenţial un câine, un animal, o substanţă. Mai mult, deoarece este o substanţă particulară, mai degrabă decât simplă cantitate, relaţie sau loc, el este aşa cum este tocmai datorită naturii sau esenţei lui Fido. Desigur, ceea ce este Fido în mod esenţial nu reprezintă singurul lucru care se poate spune despre el. Fido poate să aibă o anumită mărime, poate să se afle într-un anumit loc, să facă anumite lucruri. Într-adevăr, aşa cum am văzut atunci când am discutat fizica şi ontologia lui Aristotel, aşa-numitele accidente sunt lucruri care există şi trebuie să existe în orice substanţă. Transpunând această trăsătură a ontologiei lui Aristotel într-un context logic, aflăm că în limbaj şi în logică, în măsura în care putem spune ceva esenţial despre un lucru, tot aşa putem spune şi ceea ce este el în mod ac-

---

diferit de logica propriu-zisă a lui Aristotel. Această particularitate a aristotelismului actual este, oricum, ceva despre care ne cerem permisiunea să tăcem.

cidental. Fido, de exemplu, în afară de faptul că este o substanță, se află într-un anume loc (în cușcă), face diverse lucruri (aleargă), este în relație cu alte lucruri (este tatăl lui Boots) etc.

Silogismul ca instrument de cunoaștere a cauzelor

Considerând suficiente, cel puțin pentru moment, indicațiile cu privire la felul în care propozițiile subiect-predicat din logica aristotelică funcționează ca instrumente pentru cunoașterea lucrurilor ca ceea ce sunt, a sosit timpul să aruncăm o privire la alte instrumente prin care ajungem să cunoaștem lucrurile ca ceea ce sunt sau în termeni de cauze. De data aceasta, instrumentul relevant nu este o singură propoziție subiect-predicat ci un anume fel particular de ordonare sau grupare a propozițiilor, cunoscut sub numele faimos (sau infam) de *silogism*. Pentru a vedea ce anume este silogismul, să luăm din nou în considerare două exemple de propoziții aristotelice subiect-predicat. Să presupunem că în loc de „Fido este câine", „Fido aleargă" sau „Câinii sunt animale", am aserta „Câinii latră", cu sensul de trăsătură distinctivă a tuturor câinilor, indiferent de condiții. Putem accepta că o asemenea propoziție ne spune ceva esențial despre câini, la fel ca și propoziția „Câinii sunt animale"? Oarecum, ni se pare că răspunsul nu poate fi afirmativ, cel puțin nu în mod neechivoc. Căci, chiar dacă ne gândim că toți câinii au în mod necesar trăsătura de a lătra și că ei latră în virtutea naturii lor sau esenței lor de a fi câini, totuși nu putem să nu observăm că în cele din urmă câinii sunt în mod esențial un anume fel de animale, adică substanțe de un anumit fel. Astfel, a spune că câinii latră nu este același lucru cu a spune ce anume sunt ei, ci mai degrabă ce fac ei. A lătra este desigur

departe de a putea fi clasificat ca substanță; mai degrabă este vorba de o acțiune.

Acest lucru nu este deloc surprinzător, căci, amintindu-ne expunerea noastră asupra doctrinei categoriilor lui Aristotel, este o chestiune de simț comun faptul că substanțele, în sensul lui Aristotel, au multiple accidente care le aparțin: ele au diferite mărimi (cantitate), diferite caracteristici (calitate), sunt localizate aici sau acolo (loc), suferă anumite acțiuni efectuate asupra lor (pasiune), fac la rândul lor diverse lucruri (acțiune) etc. Observăm totuși că imediat ce recunoaștem că substanțele au cu adevărat accidente care le aparțin, întrebarea care urmează în mod firesc este de ce, de exemplu, un anume accident ar trebui să aparțină unei anumite substanțe – cu alte cuvinte, care sunt cauzele în acest sens? De ce latră câinii; de ce se topește argintul la 960,5 grade Celsius și nu la altă temperatură; de ce unghiurile unui triunghi însumează cât două unghiuri drepte; de ce este caracteristic ființelor umane să utilizeze limbajul etc.? În toate aceste cazuri, căutarea *de ce*-ului sau a cauzei este relevantă tocmai cu referire la faptul că un accident aparține unei substanțe.

În consecință, referindu-ne din nou la exemplul cu lătratul câinilor, dacă am întreba de ce latră câinii, răspunsul ar putea fi că din cauza unor anumite trăsături anatomice ale capului și gâtului lor. Sau, dacă am fi înclinați către un răspuns mai teleologic, am putea spune că câinii latră pentru a speria pe posibilii inamici, sau ceva de acest fel. În orice caz, indiferent de situație sau de tipul particular de cauză (Aristotel ar spune că atari cauze trebuie să fie ori materiale, ori formale, ori eficiente, ori finale) ce ar putea fi invocată pentru a explica lătratul câinilor, structura logică a acestor explicații cauzale va avea o formă comună distinctă. Din punct de vedere formal, a cere o explicație pentru ceva în termeni de cauze nu înseamnă decât a întreba de ce un anume subiect, S,

se întâmplă să fie P, sau îl are pe P ca accident. Răspunsul la o asemenea întrebare ar avea în mod normal forma: S este P, deoarece el este M. Cu alte cuvinte, câinii latră datorită trăsăturilor anatomice ale capului și gâtului lor. Sau, unghiurile unui triunghi însumează cât două unghiuri drepte deoarece fiecare dintre unghiuri este egal cu unul din cele trei unghiuri desenate în jurul unei linii drepte. Argintul se topește la temperatura sa specifică de topire datorită structurii sale atomice. În toate aceste cazuri, răspunsul la întrebarea „De ce?" în termeni de cauză relevantă ia următoarea formă sau structură silogistică:

S este P, deoarece
S este M, și
Orice M este P

Sau, ca să folosim schema tradițională:

M este P
S este M
. S este P

Ceea ce este demn de remarcat în legătură cu aceste exemple și ilustrări este faptul că, pe cât este de evidentă nevoia de a răspunde în termeni de cauză sau rațiune la o întrebare de tip „De ce?", pe atât de clar este faptul că, imediat ce invocăm o cauză sau o rațiune ca răspuns la o întrebare „De ce?", utilizăm o anumită formă sau un anume tipar logic standard – un tipar în care explicația la întrebarea de ce S este P se formulează în funcție de un termen comun sau intermediar, M, care este legat atât de S cât și de P, servind astfel literalmente ca intermediar între aceștia sau, dacă vreți, ca expresie vizibilă a motivului pentru care S este P.

E drept, şi Aristotel însuşi observă, că asemenea forme silogistice sau inferenţe pot fi luate într-un mod pur formal. Indiferent de lucrul pe care doreşte să-l explice cineva prin argument silogistic, că este vorba de câini, triunghiuri, elemente chimice sau orice altceva, şi indiferent care este raţiunea sau cauza particulară ce constituie explicaţia căutată, există anumite tipare de inferenţă silogistică invariabile pe care le vom folosi, a căror validitate poate fi determinată în mod independent de conţinutul particular sau de obiectul argumentului. De exemplu, una din formele invariabile de explicaţie, pentru S este P, fiind cea arătată mai sus – anume, S este M şi M este P –, tot aşa s-ar putea explica de ce, într-un anume caz dat, S nu este P pe temeiul că, deşi S este M, nici un M nu este P.

Folosind, prin urmare, aceste procedee, se pot determina toate variantele de forme silogistice, împreună cu proprietăţile şi caracteristicile lor. Dar nu numai argumentele silogistice sunt susceptibile de această tratare formală. În mod similar, propoziţiile S-P pot fi considerate numai în funcţie de relaţiile formale şi proprietăţile lor. Astfel, dacă S este P, nu poate fi non-P; sau dacă nici un S nu este P, atunci nici un P nu este S; sau, dacă este fals că unii S nu sunt P, atunci este adevărat că cel puţin unii S sunt P etc. Trebuie remarcat, în orice caz, că deşi Aristotel, mai ales în *Analitica primă,* este preocupat mai ales de identificarea acestor trăsături şi relaţii ale propoziţiilor şi argumentelor din punct de vedere pur formal, el nu uită, în *Analitica secundă,* să le amintească elevilor şi cititorilor săi care este scopul şi raţiunea acestor forme propoziţionale şi forme argumentative, în ceea ce priveşte cunoaşterea. Acestea sunt, insistă el, instrumente prin care noi căutăm să determinăm *ce*-ul şi *de ce*-ul lucrurilor. În acest sens, logica lui Aristotel este o logică înţeleasă destul de diferit faţă de tipul de preocupare ce stă sub numele de logică în zilele noastre.

Diferența între inducție și deducție

Înainte de a continua discuția despre acest contrast între logica aristotelică și cea modernă, trebuie sa mai insistăm asupra unei laturi – sau dacă vreți asupra unui braț – al logicii lui Aristotel, anume logica inductivă, în comparație cu cea deductivă. Este simplu de observat că dacă logica este considerată ca un organon al cunoașterii, ea trebuie să conțină mai mult decât aparatul deductiv al silogismului. Să luăm din nou exemplul trivial cu privire la explicarea faptului că câinii latră. În mod formal, răspunsul la întrebarea de ce S este P a trebuit să fie dat în funcție de un alt termen care este S, anume M. Oricum, din discuția noastră inițială am înțeles că toate enunțurile de tip subiect-predicat sunt „enunțuri-ce". Indiferent dacă spunem că S este P sau S este M, noi spunem de fapt ce este S, mai precis spunem ce este fie esențial, fie accidental.

În orice caz, dacă ne amintim ce am discutat mai înainte, ne dăm seama că este nevoie de o explicație sau de o „întrebare-de-ce", atunci când asertăm despre un lucru în mod accidental și nu în mod esențial. Astfel, „lătratul", spuneam în cazul acelui exemplu, nu se află în aceeași categorie cu „câinele", pe motivul că o acțiune sau un mod de comportament cum este lătratul nu este nicicum substanță, ceea ce câinii sunt în mod cert, astfel încât avem nevoie de un temei sau de o rațiune pentru care acea acțiune aparține câinilor.

Să comparăm, totuși, „Câinii sunt animale" sau „Câinii sunt substanțe" cu propoziția „Câinii latră". Cu privire la faptul asertat de ultima propoziție, putem întreba în mod legitim: „De ce?" – care este cauza unei asemenea acțiuni sau unui asemenea comportament în cazul câinilor? În cazul primelor două enunțuri, întrebarea „De ce?" nu pare însă potrivită: „De ce câinele este un animal?" sau „De ce animalul este o substanță?" Faptul că un câine este animal este tipul de realita-

te pentru care nu avem nici o cauză, cel puțin nu într-un sens propriu. Ceea ce s-ar putea spune în acest caz este cel mult că a fi animal reprezintă pur și simplu ceea ce este un câine, sau că asta e ceea ce semnificăm prin cuvântul *câine*. Cu alte cuvinte, o întrebare-de-ce este pur și simplu improprie în acest caz.

Pe calea încă altor exemple, este evident că, deși putem întreba de ce unghiurile unui triunghi sunt egale cu două unghiuri drepte, totuși nu putem întreba, cu legitimitate logică și lingvistică, de ce triunghiul este o figură plană. Sau, în alt caz: „De ce se topește argintul la 960,5 grade Celsius?" pare să fie o întrebare cu totul legitimă, însă: „De ce este argintul un element?" – nu prea. Pe scurt, ceea ce am numit întrebări-de-ce sunt potrivite numai în legătură cu enunțurile care asertează ceea ce sunt lucrurile în mod accidental, nu însă și în mod esențial.

Din păcate, această situație dă naștere unei probleme serioase. Anume: cum ajungem noi să știm ce sunt lucrurile în mod esențial, și nu accidental? Cu privire la accidente, știința noastră este constituită prin cunoașterea cauzelor. Sau poate că ar trebui să modificăm terminologia puțin și să spunem că în legătură cu predicatele accidentale sau enunțurile-ce accidentale, putem în principiu cunoaște adevărul unor asemenea enunțuri prin demonstrarea silogistică a cauzelor sau rațiunilor. Însă, în cazul predicațiilor esențiale, întrebările-de-ce sunt pur și simplu nepotrivite. Prin urmare, orice tip de demonstrație deductivă sau silogistică a adevărului acestor enunțuri prin intermediul cauzelor și rațiunilor ar părea imposibilă. Cu toate acestea, trebuie să existe o cale pe care să putem cunoaște ce sunt lucrurile în mod esențial. De exemplu: „Ce este ființa umană în mod esențial și nu accidental?", sau „Ce este un triunghi?", „Ce este schimbarea sau mișcarea?", „Ce este ființa ca ființă?", „Ce este o falie geologică?", „Ce este cancerul?", sau „Ce este fericirea, ori viața bună pentru om?" Acestea,

plus alte o mie şi una de întrebări de acelaşi fel, sunt întrebări perfect legitime. De fapt, pe unele dintre ele le putem recunoaşte ca fiind întrebări tipic aristotelice. Toate sunt însă întrebări specific omeneşti. Dar dacă sunt întrebări, atunci răspunsul la ele nu este unul cunoscut în mod necesar, sau nu dintotdeauna. Iar dacă sunt întrebări legitime, atunci ele trebuie să aibă răspunsuri potrivite. Dar cum putem răspunde la asemenea întrebări-de-ce esenţiale, ce mijloace şi metode sau instrumente putem folosi pentru a dobândi asemenea răspunsuri, mai ales că instrumentul demonstraţiei silogistice deductive a fost eliminat ca nepotrivit şi impropriu?

În plus faţă de legitimitatea intrinsecă a unor asemenea întrebări-ce esenţiale, mai există un motiv pentru care este important să cunoaştem dacă avem la dispoziţie metode şi mijloace de a răspunde la întrebările de acest fel, şi dacă avem, atunci care este el. Cum probabil v-aţi dat seama din discuţia noastră de până acum, există un sens în care până şi silogismul, ca mijloc propriu de a răspunde la întrebările-de-ce, este de cele mai multe ori dependent de un răspuns prealabil la o întrebare-ce esenţială. Să luăm problema în mod pur formal: dacă S este P în sensul discutat – adică P semnifică ce este S, nu esenţial, ci numai accidental – atunci o întrebare-de-ce vine imediat la rând. Totuşi, dacă la întrebarea de ce S este P răspundem că deoarece S este M, aceeaşi întrebare va apărea din nou, de forma „De ce S este M", presupunând că la rândul ei „S este M" este un enunţ accidental şi nu unul esenţial. În acest punct, se pare că ne confruntăm cu posibilitatea unui regres la infinit: S este P deoarece este M, S este M deoarece este N, apoi S este N deoarece este O, şi aşa mai departe *ad infinitum*; la fiecare nivel al explicaţiei, întrebarea-de-ce reapare, nepărând a primi un răspuns final sau ultim niciodată. Regresul nu poate fi oprit decât dacă descoperim un enunţ-ce cu privire la S, care să fie esenţial şi nu accidental. Am spus deja că numai cu privire la enunţurile despre ce este lucrul în mod

esențial, și nu accidental, o întrebare-de-ce devine improprie sau irelevantă.

Ceea ce a fost sugerat de discuția pur formală a problemei se dovedește și mai relevant atunci când luăm în seamă cerințele provenite din însăși natura cazului, indiferent de conținutul particular sau subiectul explicației și demonstrației. Dată fiind determinația particulară sau forma esențială a oricărui lucru, fie el pin sau atom de hidrogen, triunghi sau relație, de pildă egalitate, sau motor nemișcat, și așa mai departe, din însăși natura unui asemenea lucru va urma că anumite proprietăți îi aparțin sau că el va acționa și reacționa, se va comporta în anumite feluri determinate. Astfel, creșterea pinului nu va fi identică cu cea a unui mormoloc, relația de egalitate va fi una tranzitivă, spre deosebire de cea de „tată"; proprietățile ce decurg din natura triunghiului sunt diferite de cele care țin de natura pătratelor sau cercurilor. Astfel, din moment ce recunoaștem că din natura sau esența oricărui X decurg alte proprietăți sau scheme de comportament caracteristice lui X, tot așa, luând drumul invers, va trebui să recunoaștem că dată fiind o anumită proprietate caracteristică sau schemă de comportament proprie lui X, putem întreba în mod propriu de ce X se comportă în acel fel și nu în altul, sau de ce acea proprietate particulară aparține lui X și nu altui lucru; iar răspunsul la aceste întrebări-de-ce va trebui să fie, în cele din urmă, dependent de natura lui X, adică de ceea ce este X în mod esențial.

Cu aceasta ne-am întors la întrebările noastre dinainte. Cum ajungem să cunoaștem ce sunt lucrurile în mod esențial? Ce mijloace și metode avem pentru a răspunde la aceste întrebări-ce esențiale? Răspunsul lui Aristotel este că prin intermediul inducției putem ajunge la acele răspunsuri și dobândi o cunoaștere de acest fel. Deducția, așa cum am văzut, este pur și simplu eliminată ca mijloc de cunoaștere a *ce*-ului sau esenței lucrurilor. Dar atunci ce este inducția și cum servește ea constituirii unei cunoașteri a esențelor? Poate că cel mai bine

ar fi să-l lăsăm în acest punct chiar pe Aristotel să vorbească despre propria sa doctrină. Cum, întreabă el, ajungem la dobândirea acestei cunoaşteri a naturii însăşi şi a esenţei lucrurilor – o cunoaştere care e chiar baza şi punctul de pornire a tuturor demonstraţiilor deductive şi explicaţiilor? E greu să presupunem că o asemenea cunoaştere ar fi cumva înnăscută şi posedată din naştere. Mai degrabă, spune el, ea este dobândită. Dar cum şi de unde o dobândim? Răspunsul este că o dobândim prin percepţia senzorială. Căci

> În ce priveşte această facultate, experienţa ne mărturiseşte că ea este o însuşire a tuturor animalelor. În adevăr, acestea posedă de la natură facultatea de a deosebi, pe care o numim percepţie.
>
> În timp ce facultatea de a percepe este sădită în toate animalele, la unele din ele se produce o imagine sensibilă care persistă, la altele nu. Acolo unde nu are loc o imagine persistentă, animalele nu au altă cunoaştere decât percepţia. La animalele capabile să păstreze în suflet o urmă percepţiei, mai observăm încă o deosebire, dacă imaginea persistentă s-a repetat: uneori, din imaginile persistente se produce o noţiune, alteori nu.
>
> Din percepţie, aşadar, ia naştere amintirea, cum numim imaginea persistentă; din amintirea care s-a repetat adesea se naşte experienţa, căci amintirile în număr mare duc la o experienţă unitară. În sfârşit, din experienţă sau din orice general care persistă în suflet – generalul este unul *alături* de multiplu, care este totuşi unul *în* toate cazurile particulare – rezultă principiul artei şi al ştiinţei, al artei unde este vorba de devenire, al ştiinţei unde este vorba de existenţă. Astfel, facultăţile în discuţie nici nu sunt gata înnăscute în suflet, nici nu sunt dobândite din alte facultăţi mai puternice, ci îşi au originea în senzaţie (percepţie). Procesul de cunoaştere se aseamănă cu o luptă în care toţi fug, dar dacă unul se opreşte, se opreşte apoi altul şi tot aşa un altul, până ce s-a restabilit ordinea de la început. În adevăr, sufletul este în aşa fel constituit, încât poate trece printr-un asemenea proces.
>
> ... când un fenomen individual, care încă nu este distinct în specia sa, persistă, atunci sufletul are un prim caracter general. Căci, deşi percepem individualul, percepţia însăşi se îndreaptă spre general, de exemplu spre om, nu spre omul Callias. Apoi are loc prin aceste caractere generale prime o nouă persistenţă, până ce se ajunge la indivizibil şi general (universal); de exemplu, ne oprim la noţiunea de cutare sau cutare specia de animal, până ce obţinem noţiunea de animal şi tot aşa mai departe. Este deci evident că

trebuie să cunoaştem primele principii cu ajutorul inducţiei. Căci în acest chip senzaţia ne dezvăluie generalul.[50]

Aceasta este, deci, concepţia lui Aristotel despre natura inducţiei şi despre rolul ei decisiv şi indispensabil în obţinerea cunoaşterii. Dacă cunoaşterea constă, în cele din urmă, din faptul că ajungem să apreciem sau să recunoaştem faptele şi lucrurile ca fiind ceea ce sunt, atunci anumite repere pentru obţinerea cunoaşterii par să fie determinate chiar de natura lucrurilor. Desigur, în cea mai mare parte a ei, cunoaşterea nu este decât o cunoaştere a caracterului accidental al lucrurilor; ea este – ca să ne exprimăm abstract şi formal – o simplă cunoaştere a faptului *că* S este P, fără o înţelegere necesară *de ce* S este P. Această cunoaştere a simplului fapt că S este P nu este nici măcar convingătoare sau conclusivă ca şi cunoaştere decât dacă într-adevăr ajungem să vedem de ce sunt lucrurile aşa cum sunt, sau care este raţiunea ori cauza pentru care S este P. Dar o asemenea cunoaştere despre orice S care este P trebuie să depindă în final de identificarea a ceea ce este S în mod esenţial. Şi, aşa cum am văzut, o cunoaştere despre *ce*-urile esenţiale, sau despre naturile însele ori esenţele lucrurilor, nu este în nici un fel o cunoaştere intermediată de cauze. Dimpotrivă, ea are loc numai prin inducţie, adică, numai o experienţă progresiv cumulativă asupra lucrului pe care dorim să-l cunoaştem ne poate ajuta să câştigăm o perspectivă sau o identificare a ceea ce este lucrul esenţial.

Astfel se explică faptul că în acest sens şi context Aristotel alege să caracterizeze percepţia senzorială umană ca „putere de discriminare înnăscută", ca fiind sursă a experienţei

---

[50] Aristotel, *Analytica Posteriora*, II, 19, 99b 34-100b 5 (traducerea Oxford). Cf. *Metafizica*, A, cap. 1 (textul românesc este preluat din: Aristotel, *Organon, volumul II*, traducere, studiu introductiv, introducere şi note de Mircea Florian, Editura Iri, Bucureşti, 1998, pp. 233-234, *n.t.*).

umane şi astfel a cunoaşterii asupra *ce*-urilor lucrurilor. Nu e vorba de faptul că un act individual de percepere – dacă văd, de pildă, un om în faţa mea – ar fi necesar şi suficient pentru discernerea şi deosebirea a ceea ce este omul în mod esenţial. Dimpotrivă, este nevoie de multe experienţe similare, din care pot spera să induc universalul sau natura sau esenţa omului ca atare, adică „unul *alături* de multiplu, care este totuşi unul *în* toate cazurile particulare".

Aşa stau lucrurile nu numai în cazul inducţiei *ce*-ului unui om, dar şi a celorlalte lucruri, în egală măsură. Cum are loc cunoaşterea a ceea ce este un triunghi, cum că nu este acelaşi cu cercul, sau, la un nivel mai mare de generalitate, ce este un accident – de pildă cantitate sau acţiune – cum că nu este acelaşi cu substanţa sau fiinţa lucrului, apoi ce este schimbarea sau mişcarea, ce este fericirea sau viaţa bună pentru om etc.? Pe scurt, nu este oare destul de clar, din toate aceste exemple tipic aristotelice, dar şi de simţ comun, că trebuie să existe un anumit fel de inducţie din experienţă – adică o discernere a unului din multiplu şi a esenţei dintre accidente – pe baza căreia are loc dobândirea cunoaşterii fundamentale pentru toată ştiinţa omenească, o cunoaştere despre *ce*-ul sau naturile sau esenţele lucrurilor?

Distanţarea logicii moderne de logica aristotelică

Dacă aceasta este natura inducţiei, după cum o înţelege Aristotel, şi dacă funcţia ei este doar aceea de a ne oferi o cunoaştere a lucrurilor în termeni de ceea ce sunt, atunci nu e de mirare că logica lui Aristotel nu a primit note foarte mari din partea majorităţii filosofilor şi logicienilor de azi. Ni-i putem închipui, pe aceşti învăţaţi profesori, dând din cap cu înţelepciune şi exprimându-şi, condescendent, părerea de rău faţă de bietul Aristotel şi logica sa. Problema, ar cădea ei de acord,

este că, deşi cunoaşterea aceasta a *ce*-urilor şi esenţelor lucrurilor, cum pare să spere Aristotel, este ceva bun, dacă s-ar putea obţine vreodată, ea este, din păcate, imposibil de obţinut în fapt – sau cel puţin imposibil de obţinut prin intermediul acestui proces de inferenţă pe baza experienţei, numită de Aristotel *inducţie.*

Totuşi, înainte de a repune în scenă înmormântarea lui Aristotel de către filosofii moderni pe baza partizanatului său cu această procedură favorizată numită *epagoge,* poate că ar trebui să mai întâi să vedem felul în care logica modernă se distanţează de logica lui Aristotel nu atât în problema inducţiei, cât mai ales în problema logicii pur formale şi deductive. Am spus deja în treacăt că logica modernă nu mai poate fi considerată, în felul în care o făcea Aristotel cu privire la logica sa, ca un *organon* sau instrument al cunoaşterii umane. Departe de asta. Este astăzi la modă, mai ales printre logicienii formalişti, insistenţa asupra tezei că sistemele logice şi / sau matematice sunt în sens strict nişte sisteme pur formale şi deci cu totul neinterpretabile. Prin aceasta ei vor să spună că formulele matematicii şi logicii sunt construite numai din variabile, iar întrebarea pentru ce anume stau aceste variabile, sau dacă ele stau pentru ceva, este irelevantă în contextul rigorii şi completitudinii sistemului. Dimpotrivă, sistemul este determinat numai pe baza unor reguli arbitrar constituite de formare şi de transformare, cum sunt ele numite.

Astfel, regulile de formare sunt simple stipulări cu privire la faptul că diferitele tipuri de semne, simboluri sau desene, care nu au interpretare, trebuie recunoscute ca simboluri în acel sistem şi că aceste simboluri pot fi apoi combinate între ele, pentru a forma un lanţ de simboluri, numai în câteva feluri riguros prescrise. Ca atare, dacă oricare asemenea simboluri ori semne se pot combina într-un grup sau set – repetăm, numai pe baza acelor reguli stipulate arbitrar – atunci putem spune că avem o expresie bine formată în sistem. Altminteri, ea

va fi o expresie rău formată. În mod similar, se vorbește despre regulile de transformare, niște reguli care prescriu pur și simplu felurile în care este permis ca dintr-una sau mai multe expresii de simboluri să se derive alte expresii.

Este clar că, în legătură cu orice sistem arbitrar astfel determinat, problema pentru ce anume stau simbolurile lui va fi o problemă cu totul extrinsecă – dacă stau pentru circuite electrice, pentru piese de șah, cărți de joc, cuante de energie, figuri geometrice sau instrumente logice cum sunt subiectul și predicatul. Dar dacă regulile sistemului nu au nimic în comun cu instrumentele și mijloacele noastre umane de cunoaștere, sau cu felul în care aceste instrumente trebuie folosite pentru a genera cunoașterea, atunci este greu de crezut că un sistem formal, numai în virtutea faptului că este astfel, poate avea vreo pretenție *prima facie* de a constitui un *organon* de orice fel, cu atât mai puțin un *organon* al cunoașterii.

Oricum ar sta lucrurile, în ceea ce privește sistemele pur formale în sens modern, rămâne un fapt că anumite astfel de sisteme neinterpretate au fost preluate de unii logicieni contemporani care le-au dat interpretări ce par a le permite să joace rolul de sisteme logice în sensul aristotelic mai restrâns, al logicii ca organon de cunoaștere. De pildă, să presupunem că anumite simboluri dintr-un sistem neinterpretat ar primi o interpretare, astfel încât unele din simbolurile respective să poată reprezenta variabile de subiecte, iar altele variabile de predicate. Apoi, regulile de formare, la rândul lor, ar putea fi gândite astfel încât, atunci când semnele se combină în felurile prescrise, expresiile bine formate să fie mai mult sau mai puțin de ordinul propozițiilor subiect-predicat, la fel cu cele care se purtau pe vremea logicii aristotelice și că, în acest sens, ele pot fi luate drept instrumente logice pe care să le folosim cu scopul de a dobândi o cunoaștere și o înțelegere asupra lucrurilor, în termeni de ce sunt ele.

Interesant este că, deşi logica aristotelică în sens tradiţional ar putea fi reconstruită astfel ca un sistem pur formal şi apoi interpretată pentru a genera un organon de felul celui descris, nu acesta este lucrul de care se interesează logicienii moderni. Sau poate ar fi mai potrivit dacă am spune altfel: chiar dacă anumiţi logicieni moderni pot fi consideraţi ca fiind preocupaţi de obţinerea unor sisteme care să poată fi adaptate pentru a folosi ca organe sau instrumente ale cunoaşterii, totuşi ei nu au considerat niciodată că un astfel de organon ar putea folosi la înţelegerea sau cunoaşterea lucrurilor în termeni de ceea ce sunt sau de ce sunt. Mai degrabă decât să asume faptul că lucrurile pot fi cunoscute ca ceea ce sunt, logicienii moderni par preocupaţi de cunoaşterea lucrurilor în termenii relaţiilor pe care le pot avea unele cu altele.

Pentru a oferi o ilustrare oarecum primară şi simplă a acestui fapt, am putea spune că diverşi logicieni moderni – de exemplu, atât Russell cât şi Wittgenstein – au avut tendinţa, în anumite faze ale carierei lor filosofice, să considere că realitatea, lumea, este constituită din individuali aflaţi în nenumărate relaţii, fie reciproce, fie cu alte entităţi din lume. Astfel, dacă Socrate este un astfel de individual, am spune: „Socrate era profesorul lui Platon", sau „Socrate a luat cucuta din vas", sau „Socrate avea nasul cârn". În prima propoziţie spunem că ceea ce se evidenţiază este o relaţie (a fi profesorul lui) între doi individuali (Socrate şi Platon). De fapt, s-ar putea spune că „____este profesorul lui____" este un predicat cu două subiecte, sau, ca să folosim mai bine terminologia lui Frege, o funcţie cu două argumente, şi astfel putem considera că prima propoziţie de mai sus are următoarea formă sau structură:

f(a,b)

Luând în considerare a treia propoziţie, structura ei pare să fie cea a unui predicat cu trei subiecte, sau o funcţie cu trei

argumente. Astfel, funcția este „___a luat___din___". Cele trei argumente sunt, în acest caz, Socrate, cucuta, vasul. Din nou, ne putem exprima schematic după cum urmează:

f (a, b, c)

În sfârșit, a treia propoziție din cele de mai sus nu se mai referă la Socrate printr-o relație cu un alt individual, sau măcar cu alți individuali, ci printr-o relație cu o anumită calitate sau proprietate care-i aparține, anume faptul de a fi câm. Prin urmare, reprezentarea schematică a structurii propoziției va arăta o funcție cu un singur argument:

f(a)

Aranjând ele trei enunțuri sau scheme propoziționale în ordine ascendentă, vom obține:

f(a)
f(a,b)
f(a,b,c)

Pe prima o putem desemna simplu ca funcție cu un singur loc, pe a doua ca funcție cu două locuri, iar pe a treia ca funcție cu trei locuri. Nici nu e nevoie să ne oprim aici, întrucât putem, în principiu, continua să construim scheme propoziționale cu patru locuri, apoi cu cinci, și așa mai departe până la funcții cu n locuri.

Diferența celor două concepții despre natura și funcțiile logicii

Să ne oprim pentru un minut asupra comparației dintre perspectiva logică modernă cu privire la structura enunțurilor

de bază sau propoziţiilor şi perspectiva aristotelică asupra structurii subiect-predicat a enunţurilor şi propoziţiilor. La prima vedere, diferenţa pare să stea numai în faptul că Aristotel, oarecum necritic şi arbitrar, îşi limitează enunţurile sau propoziţiile de bază la câte un singur predicat şi un singur subiect, în vreme ce pentru schema modernă predicatul sau termenul funcţie a aşa-numitelor enunţuri elementare sau atomare nu are nevoie de restricţionare la un singur subiect sau argument, putând avea oricâte. Cât de mare pare să fie acest câştig, anume că schema modernă a enunţurilor şi propoziţiilor oferă incredibil de multă flexibilitate şi extensibilitate, în comparaţie cu vechea cămaşă de forţă a schemei aristotelice de tip subiect-predicat!

Totuşi, această diferenţă este una superficială. Căci, dacă luăm în considerare care este funcţia sau postul enunţurilor sau propoziţiilor concepute după schema aristotelică şi, apoi, care este funcţia sau postul acestora în noua schemă, diferenţa este mai greu de sesizat. Cum am văzut deja, funcţia unei propoziţii aristotelice de tip subiect-predicat este aceea de a face posibilă înţelegerea subiectului în discuţie ca ceea ce este el. Nu este cazul şi cu funcţia enunţului sau propoziţiei din schema funcţie-argument. De fapt, acest din urmă mod de a concepe propoziţiile face chiar imposibil ca, prin intermediul unei propoziţii astfel construite, să putem vreodată înţelege un lucru ca ceea ce este el. Să luăm cazul funcţiei de două locuri discutate mai sus, „Socrate a fost profesorul lui Platon". În interpretare aristotelică, predicatul reprezintă în totalitate noţiunea de a-fi-profesorul-lui-Platon. Iar când este predicat despre un subiect, „Socrate", avem o propoziţie care semnifică ce anume este sau a fost Socrate în mod accidental. Dimpotrivă, în interpretarea modernă a aceleiaşi propoziţii ca având două subiecte, „Socrate" şi „Platon", dar un singur predicat, „A fi profesorul lui", cu greu s-ar mai putea spune ce anume erau Socrate şi Platon, adică „profesorii lui". Nu are nici un sens.

Funcția unui enunț sau a unei propoziții, construită după schema funcție-argument, nu mai este aceea de a indica sau a recunoaşte ce anume este ceva, ci mai degrabă aceea de a indica relația dintre două lucruri.

Mai mult, chiar şi în cazul unei funcții cu un singur loc, cum este cea exemplificată prin propoziția „Socrate era cârn", trebuie să ne abținem de la a presupune că în această nouă schemă scopul sau funcția propoziției ar fi să indice ce anume este (sau era) Socrate. Mai degrabă, scopul ei este să arate că Socrate stă într-o anume relație cu o proprietate sau cu un atribut al lui, aceea de a fi cârn. În definitiv, nu putem spune că Socrate este calitatea de a fi cârn, aşa cum nu puteam spune că Socrate şi Platon împreună erau relația de profesor al lui. În plus, ceea ce este Socrate în mod esențial nu este în nici un caz o calitate, ci mai degrabă o substanță. În acelaşi fel, ceea ce este el în mod accidental nu e nicidecum o calitate ca atare, căci nu putem spune – din simplul motiv că nici nu putem gândi – că Socrate este calitatea de a fi cârn, ci din contră, că Socrate este cârn.

Prin urmare, începem să înțelegem cum şi de ce, din punctul de vedere al noii logici, chiar şi în cazul funcțiilor cu un singur loc, scopul sau rolul acestor funcții nu este acela de a permite înțelegerea a ceva ca ceea ce este. Mai degrabă, scopul lor este acela de a arăta relația în care se află un lucru cu una sau alta din calitățile ori atributele lui – în acest caz particular, relația lui Socrate cu calitatea sau accidentul de a fi cârn. Chiar şi în acest exemplu ultim, nemulțumirea noastră majoră este dovedită: în noua logică, chiar şi atunci când un sistem formal construit după canoanele ei este interpretat ca permițându-i să funcționeze ca un calcul de predicate sau de propoziții, potrivindu-se în acest fel rolului de organon al cunoaşterii, totuşi, felul în care funcționează el ca organon este total diferit de felul în care trebuie să funcționeze logica aristotelică drept organon. Cum am văzut, un enunț sau o propoziție

de tip subiect-predicat, în concepția lui Aristotel, funcționează ca un organon de cunoaștere tocmai în sensul de instrument care ne permite înțelegerea lucrurilor ca ceea ce sunt. Din contră, calculul predicațional al noii logici este un instrument conceput pentru a ne permite să înțelegem lucrurile în termenii relației lor cu alte lucruri.

Mai mult, această trecere de la proiectul de înțelegere a lucrurilor ca ceea ce sunt la un proiect de înțelegere a lor în termeni relaționali generează încă o schimbare în întreg domeniul semanticii logicii noi, diferită de logica aristotelică. Dacă ne punem întrebarea cum anume poate o logică, alcătuită și concepută în primul rând ca mijloc de identificare a schemelor pentru tipurile de relații și structuri relaționale, să funcționeze ca organon de cunoaștere – în măsura în care cunoașterea ar putea fi mediată cu ajutorul schemelor relaționale de felul celor discutate – răspunsul oferit de către logicienii non-aristotelici este unul dublu, cea de a doua parte a lui fiind o dezvoltare sau poate o reacție la cel dintâi.

Astfel, în perioada de început a noii logici, gânditori ca Russell sau Wittgenstein au avut tendința să sugereze că felul în care formele și schemele relaționale ale calculului predicațional funcționează ca instrumente pentru cunoaștere este unul întemeiat pe capacitatea lor de a reprezenta sau reflecta diversele relații sau structuri corespondente în lume. În acest sens, unul din pasajele cunoscute și des citate ale lui Russell spune direct: „În cadrul unui simbolism logic corect va exista întotdeauna o anumită identitate fundamentală de structură între un fapt și simbolul cate stă pentru el... [Pe scurt] există o complexitate obiectivă în lume, iar ... ea este oglindită de complexitatea propozițiilor".[51] Mult mai clare în a afirma

[51] Bertrand Russell, „The Philosophy of Logical Atomism", în *Logic and Knowledge*, ed. By Marsh, New York, The Macmillan Company, 1956, p. 197 (traducerea în limba română a fragmentului ne aparține, *n.t.*).

modul în care propozițiile și enunțurile logice pot funcționa ca organe ale cunoașterii, anume pe temeiul corespondenței lor „fotografice" cu faptele, sunt următoarele afirmații ale lui Wittgenstein: „Imaginea este un model al realității ... faptul că elementele imaginii se raportează unele la altele în mod determinat arată că lucrurile se raportează în felul acesta unele la altele.[52] ... Faptul, pentru a fi imagine, trebuie să aibă ceva în comun cu ceea ce prezintă. În imagine și în ceea ce este reprezentat trebuie să existe ceva identic, pentru ca una să poată fi în genere o imagine a celeilalte. Ceea ce imaginea trebuie să aibă în comun cu realitatea pentru a o putea reprezenta în modul ei specific – corect sau fals – este forma sa de reprezentare. Imaginea poate reprezenta orice realitate a cărei formă o are".[53]

Nu mai este nevoie să spunem că o asemenea teorie fotografică a semnificației este radical diferită de tipul de semantică asociată cu logica lui Aristotel. Dacă într-un context aristotelic am spune: „Un câine este un animal", desigur nu am presupune că orice câine stă într-o anumită relație cu animalele sau cu atributul animalității, iar că în propoziție relația *câinelui* cu *animalul* ar fi astfel izomorfă cu o presupusă relație factuală, din realitate, a câinilor cu animalele, sau chiar cu animalitatea.[54] Din contră, ceea ce este un lucru nu este ceva pe care lucrul stă și față de care se află într-o relație particulară oarecare. În realitate nu există nici un fel de separare a lucrului

---

[52] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., 3rd impression, 1947, p. 39 (2.12 și 2.15).

[53] Ibid., p. 41 (2.16-2.17). (versiunea românească este preluată din: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, traducere, cuvânt introductiv și note de Alexandru Surdu, Editura Humanitas, București 1991, *n.t.*)

[54] Acest lucru nu implică, în ceea ce privește acest exemplu particular, că Russell sau Wittgenstein ar presupune existența unui izomorfism simplu între propoziție și fapt.

de propria sa natură ori esență, adică de ceea ce el este. Este vorba doar de faptul că noi, ființele umane, în efortul de a înțelege lucrurile, abstragem *ce*-ul propriu al lucrului din lucrul însuși iar apoi, printr-o propoziție logică, refacem identitatea prin predicare. Asta e tot ce implică faptul de a înțelege un lucru ca ceea ce este, și nu o reprezentare în care atât imaginea cât și reprezentatul sunt presupuse a avea o identitate strictă sau un izomorfism în ceea ce privește structura lor relațională.

Nu mai este nevoie să spunem că există multe lucruri legate de această teorie a semnificației ca imagine, asociată cu logica nouă undeva la începuturile ei, care par deranjante sau nesatisfăcătoare. Pe de o parte, dintr-un punct de vedere aristotelic, această teorie semantică, departe de a explica felul în care logica poate servi drept organon sau instrument de cunoaștere, pare mai degrabă să asume acest lucru ca fapt decât să răspundă la întrebare. Spus direct, neajunsul este că, în condițiile unei imagini sau fotografii sau a oricărei similitudini ori reproduceri a unui lucru, simpla existență a asemănării nu susține faptul că lucrul reprodus este și cunoscut. Mai este nevoie să fie cunoscut și recunoscut în mod precis ca asemănare. Altfel, imaginea sau similitudinea, luată ca atare, nu oferă nici un indiciu asupra lucrului la care se referă. Cum ar putea să fie înțeleasă, la rândul ei, această cunoaștere a similitudinii sau imaginii, altfel decât fiind construită ca, într-un fel sau altul, o recunoaștere a acelei imagini sau similitudini ca fiind ceea ce este?

Însă nu aceasta este critica ce i-a determinat în ultimii ani pe logicieni și filosofi să renunțe la teoria semnificației ca imagine și să încerce că gândească o altă manieră de înțelegere a logicii ca organon sau instrument de cunoaștere. Sursa îndoielilor crescânde la adresa teoriei semnificației ca imagine pare să fie sentimentul din ce în ce mai acut că ceva nu este în regulă cu presupoziția conform căreia enunțurile sau propozițiile logice pot fi puse în corespondență unu la unu cu faptele. Ast-

fel, Ryle vorbea pe un ton oarecum ironic despre „teoria Fido-Fido", cum îi spunea el, încercând să sugereze cât de prostesc este să presupunem că pentru fiecare cuvânt sau nume, „Fido", dintr-o propoziție, există un Fido corespondent în realitate. Chiar și Russell se exprimase emfatic în legătură cu faptul că, deși în propoziții utilizăm cuvinte ca *sau, și, dacă etc*, nu se poate presupune că există și în realitate *sau*-uri, *dacă*-uri, și așa mai departe.

Dar dacă un enunț sau o propoziție nu mai este un vehicul de cunoaștere în virtutea calității sale de imagine exactă sau similitudine a lucrului pentru care pretinde a fi o cunoaștere, atunci pe ce temei vor mai putea enunțurile și propozițiile să fie vehicule sau instrumente ale cunoașterii? După cum se vede, în loc să se întoarcă la teoria aristotelică în acord cu care o propoziție este un instrument pentru înțelegerea lucrurilor ca ceea ce sunt, un mare număr de logicieni și semanticieni recenți au apelat la o tactică diferită, ciudată în felul ei, de parcă i-ar fi cuprins disperarea că nu vor mai putea niciodată să înțeleagă cum este posibil ca, prin propoziții și instrumente logice, să ajungă la cunoașterea lucrurilor ca fiind ceea ce sunt. Astfel, ei au sugerat că trebuie să ne obișnuim să gândim structurile relaționale ale propozițiilor nu ca pe niște imagini ale relațiilor reale dintre lucruri, așa cum sunt ele în fapt și în realitate, ci ca pe propriile noastre feluri omenești de a relaționa și a structura datele primare ale experienței. Lucrurile în sine nu mai sunt așa cum le ordonăm și le organizăm noi când le punem împreună cu ajutorul schemelor logice și conceptuale; din contră, lumea așa cum o cunoaștem, adică lumea științei, este așa cum este și are caracterul pe care îl are din cauză că noi oamenii o ordonăm în felul acesta, o organizăm și o construim în acord cu schemele relaționale și structurale ale logicii noastre proprii. Nu mai este nevoie să o spunem, o asemenea perspectivă asupra logicii și asupra rolului particular al ei în cunoaștere își poate găsi originile la Kant. Lăsând la o parte originile, impor-

tul contemporan de astfel de concepții asupra logicii este menit, într-adevăr, să reabiliteze noțiunea de logică înțeleasă ca organon, poate chiar un organon al cunoașterii. Și totuși nu este vorba despre genul de organon al cunoașterii în sens aristotelic, adică instrument de dezvăluire sau evidențiere a naturii lucrurilor în sine așa cum este ea în mod real și independent de modul cum o construim noi sau cum o gândim. Mai degrabă este vorba despre un organon de cunoaștere în sensul de instrument prin care noi, oamenii, ne creăm propria noastră lume sau cel puțin o prelucrăm și o structurăm în acord cu ordinea schematică și relațiile structurale din propria noastră logică.

Din nou despre inducție: este ea piedica în calea concilierii între știința modernă și filosofia aristotelică?

Chiar dacă rezultatul discuției din secțiunea precedentă pare straniu, sau poate neconcluziv, totuși nu este momentul și nici ocazia potrivită să încercăm o apărare a vechii concepții a lui Aristotel despre logică înțeleasă ca organon, împotriva concepției noi și în vogă asupra logicii, pe care am schițat-o. Este de ajuns să spunem că cele două perspective asupra logicii sunt într-adevăr radical și ireconciliabil diferite. Totuși, perspectiva mai nouă și la modă asupra rolului și funcției semantice distincte, a logicii non-aristotelice, ne poate servi ca instrument de clarificare a unei ultime probleme privind filosofia lui Aristotel ca întreg, o problemă pe care de fapt nu am atins-o deloc în această carte și care trebuie să se afle în mintea oricărui cititor. Dacă scopul acestei expuneri a filosofiei aristotelice a fost acela de a încerca să-l prezentăm pe Aristotel ca filosof contemporan, mai ales unul care are ceva de spus cu privire la problemele actuale ale filosofiei și a cărui operă rămâne o opțiune viabilă ce trebuie admisă pe scena filosofică

de azi, totuşi, în ciuda acestor aceste motive, nu este oare destul de clar şi inevitabil faptul că blocajul imens şi de neevitat pe care filosofia aristotelică (sau orice versiune a ei) nu îl poate ocoli este tocmai blocajul ştiinţei moderne? Istoric vorbind, am fost cu toţii îndoctrinaţi cu poveşti despre luptele lui Galilei împotriva aristotelicienilor din zilele sale şi, în general, am ajuns să luăm ca adevăr faptul că aristotelicienii au fost invariabil liderii forţelor obscurantiste şi reacţionare care s-au opus creşterii şi dezvoltării ştiinţei moderne. Într-adevăr, însuşi triumful ştiinţei moderne a ajuns să fie văzut ca un efect al înfrângerii definitive şi totale a filosofiei aristotelice.

Bineînţeles, ar fi simplu să spunem, ca să găsim scuze pentru Aristotel, că el era departe de a avea vreo noţiune asupra tacticilor şi procedurilor investigaţiei ştiinţifice aşa cum au ajuns ele să fie practicate şi înţelese dincoace de secolul al şaptesprezecelea şi că, atunci când scria despre fizică, de exemplu, nu fizica în sens modern este ceea ce făcea el, ci mai degrabă filosofie. Prin urmare, nu ar trebui să fie criticat pentru inadecvările lui ca om de ştiinţă, din moment ce nici nu voia să fie judecat decât ca filosof. O asemenea linie defensivă în cazul lui Aristotel este, din păcate, atât insuficientă cât şi poate nelalocul ei. Luând din nou exemplul fizicii, ne vom aminti că în capitolul al doilea am arătat cum, pentru Aristotel, universul fizic este populat cu nişte lucruri pe care el le numea *substanţe,* care substanţe, la rândul lor, sunt compuse din formă şi materie. Dar, totuşi, în fizica modernă, atunci când se vorbeşte de materie, se vorbeşte despre altceva decât materia în sensul lui Aristotel. Iar atunci când se ajunge la lucruri precum transferul dintre masă şi energie, întreaga schemă aristotelică asupra materiei în relaţie cu forma, sau asupra potenţei în relaţie cu actul, pare total şi definitiv irelevantă. De fapt, s-ar putea spune chiar că nu există nici o dovadă despre existenţa substanţelor aristotelice în natura fizică. Apoi, există exemple mult mai relevante asupra mişcării fizice în general şi asupra mişcării planetare în

particular. Fizicianul modern va insista asupra faptului că mișcarea are un caracter inerțial, neavând nici o legătură cu ceea ce spunea Aristotel despre ea. Apoi, mișcarea planetară, va spune fizicianul modern, s-a dovedit a avea orbite eliptice și nu circulare, cum credea Aristotel.

Asemenea diferențe și discrepanțe, ni se va spune, nu pot fi explicate numai prin faptul că Aristotel privea lucrurile ca filosof și nu ca om de știință. Căci, în asemenea cazuri, atât Aristotel cât și fizicianul modern ar cădea de acord că temeiul acestor aserțiuni despre fizică și universul fizic este evidența empirică. Și totuși, mai trebuie spus că tot dovezi empirice, mai multe și mai complicate, au fost suficiente pentru a arăta că inducțiile lui Aristotel în domeniul fizicii – ca să apelăm din nou la tipul de procedură logică implicată aici – erau inducții bazate pe evidențe inadecvate și deci ulterior înlocuite, în urma cercetărilor de mai târziu, fiind deci desconsiderate azi datorită caracterului lor fals.

Oricât de plauzibil sună toate acestea și oricât de obișnuiți am fi să le acceptăm ca adevăr istoric standard despre înlocuirea fizicii aristotelice de către cea modernă, este totuși posibil să fie înșelătoare și rău construite. De fapt, am dori să sugerăm, conchizând expunerea noastră despre filosofia lui Aristotel, că problemele care par a separa fizica aristotelică de fizica și de știința modernă în general sunt de fapt non-probleme, sau nu ar trebui să fie privite ca probleme legate de natura lucrurilor și a lumii fizice. Ele sunt mai degrabă probleme logice în sensul cel mai larg, logica științei moderne fiind una total diferită de cea pe care o folosea Aristotel ca organon și pe care, s-ar putea spune, noi toți continuăm să o folosim ca ființe umane, în înțelegerea cotidiană, de către simțul comun, a realității și lumii din jur.

Să ne ocupăm acum pe scurt de așa-numita inducție și să vedem dacă într-adevăr pe baza unor inducții succesive din experiență au aruncat cercetătorii moderni la o parte judecățile

lui Aristotel despre natură și realitatea fizică, înlocuindu-le cu judecățile mai actualizate ale fizicienilor moderni. Am arătat deja că Aristotel înțelege inducția ca fiind un proces prin care, pe baza experiențelor repetate asupra lucrurilor și evenimentelor, ajungem la concluzii cu privire la ce anume sunt lucrurile în esență și de ce se comportă ele așa cum se comportă. Prin inducții de acest fel a ajuns Aristotel să fie convins că a obținut concluzii despre ce anume sunt lucrurile în sensul de substanțe fizice și în ce fel diferă ele de așa-numitele accidente cum sunt cantitatea, calitatea, relația, acțiunea, pasiunea etc., apoi cum suferă ele schimbări de diverse feluri, de ce, fiind astfel subiect al schimbării, trebuie să fie și compuse din formă și materie, ce este schimbarea în sine, de ce implică ea în mod necesar cele trei principii ale schimbării a ceva, în ceva și dinspre ceva etc.

Trecând, apoi, la scena științifică modernă, vom sugera că nu prin inducție – cel puțin nu prin inducție din experiență în sensul aristotelic al termenului – au ajuns modernii la concluziile lor diferite despre lumea fizică. Pe de o parte, știm cu toții că, atunci când un cercetător, mai ales un fizician, relatează datele de care dispune, nu se referă la același lucru la care ne referim noi, ca simpli oameni, atunci când vorbim despre experiența sau experiențele noastre. Experiența umană este în mod evident o experiență cu privire la lucruri ca mese și scaune, oameni și șoareci, noapte și zi, vară și iarnă, prostie omenească și sărăcie etc. Datele unui fizician însă nu includ experiențele umane de acest fel, ci mai degrabă lucruri cum ar fi datele de la aparatele de măsură, impresionarea unor plăci fotografice etc. De fapt, s-ar putea spune că toate acestea sunt reductibile la ceea ce Hume numea impresii senzoriale, sau la ceea ce filosofii mai recenți numesc date senzoriale – anume evenimente simple percepute ca raze de lumină, pete de culoare, forme și configurații efemere, sunete de diferite tonuri și volume etc. Cu alte cuvinte, dacă ar fi să folosim terminologia

lui Aristotel, am putea spune că singurele date pe care cercetătorii moderni le acceptă, în general, sunt datele așa-numitelor simțuri externe, anume vederea, pipăitul, auzul etc. Dar acestea nu includ nici unul din lucrurile despre care Aristotel vorbea ca fiind „simțite prin accident" – substanțele care au culoarea și forma, care sunt aspre sau netede la pipăit, care emit sunetele, care au anume dimensiuni cantitative etc.

Însă, din datele simple de acest fel, excluzând orice poate fi, cum ar spune Aristotel, simțit prin accident, este evident că nu se poate face nici o inducție, nici cu privire la ce sunt lucrurile nici de ce sunt ele – cel puțin nu în sensul comun al acestor expresii. Astfel, ca să luăm un exemplu primar și simplu, Aristotel credea că din experiența noastră umană putem ajunge prin inducție să cunoaștem ce este omul în esență – un animal rațional, sau un corp organic informat de către un suflet rațional. Să facem o comparație cu un psiholog modern behaviourist: acesta ar spune că, în calitate de om de știință, se simte îndreptățit doar să dezvăluie și să ia cunoștință de incredibila varietate de pattern-uri de stimul-răspuns, așa cum apar ele la vietatea numită organism uman; dar despre ce este acest organism în mod esențial, sau care este forma sa substanțială, el ar răspunde că nu este calificat să vorbească deloc și poate chiar ar considera că întrebările sunt fără sens pentru el, ca om de știință. În acest sens, chiar în ceea ce privește pattern-urile specifice de stimul și răspuns, dacă am întreba un psiholog de ce reacționează organismul la anumiți stimuli particulari așa și nu altfel, el ar răspunde probabil cam în felul lui Hume: pentru faptul *că* există o corelație recurentă între stimulul *a* și răspunsul *b*, există dovezi; în ceea ce privește însă *de ce* anume *a* trebuie corelat cu *b*, fără îndoială, ar spune că nu știe.

Pentru a scurta discuția, vom spune că, date fiind felurile particulare de proceduri empirice practicate în știința contemporană, nu numai că nu există, dar nici nu pot exista vreodată inducții care să conducă la *ce*-urile și *de ce*-urile lucrurilor.

Acest lucru fiind deja general acceptat, dacă nu de oamenii de știință înșiși, oricum măcar de filosofii contemporani ai științei, a devenit aproape un loc comun printre acești filosofi faptul că inducția nu mai joacă azi un rol important în știință. De fapt, în loc să asume că ipotezele sau teoriile științifice sunt derivate în vreun fel din datele observației, fie prin inducție fie prin alte mijloace logice, unii filosofi ai științei, cum este eminentul Sir Karl Popper, sunt de părere că cercetătorii, departe de a-și întemeia ipotezele pe date, pur și simplu le construiesc în întregime! Ba chiar ni se spune că invenția teoriilor științifice, departe de a fi ghidată de conținutul faptelor sau datelor observației, este comparabilă cu compunerea unei simfonii sau cu schițarea subiectului unui roman. E drept că, în general, se mai spune încă că teoriile și ipotezele științifice trebuie să fie controlate de datele observației, cel puțin în măsura în care, dacă nu sunt conforme cu datele, vor trebui considerate false și deci înlăturate. Totuși, unii dintre cei mai radicali filosofi recenți ai științei, indivizi ca Hanson, Kuhn și Feyerabend, merg mult mai departe și spun că teoriile și ipotezele științei nu pot fi întemeiate pe date empirice în nici un fel, astfel încât nici nu pot fi falsificate pe baza datelor observației, cel puțin nu într-un mod neechivoc.

Chiar dacă mergem atât de departe încât să considerăm că enunțurile științifice contemporane despre natură și universul fizic nu sunt induse din evidențe empirice și nici controlate pe baza acestor evidențe într-un mod neechivoc, totuși rămâne problema cu privire la posibila garanție sau justificare a enunțurilor științifice, din moment ce nu le mai putem considera ca întemeiate pe inducția din experiență. Odată cu această întrebare suntem duși înapoi la considerațiile logice pe care le-am mai efectuat în secțiunile precedente. Cu acea ocazie am spus că mulți dintre logicienii moderni, renunțând la ideea că relațiile logice pot reprezenta faptele, au înclinat să se situeze la cealaltă extremă, spunând că relațiile logice, în loc să oglin-

deasca structura faptelor, sunt mai degrabă în situația de a constitui sau chiar crea structuri pe care faptele ajung să le aibă pentru noi, nu în sine.

Cu aceasta s-ar părea că este posibilă cel puțin o linie de justificare a enunțurilor și teoriilor științifice față de natura lumii fizice. Este tipul de justificare pe care Kant l-ar fi numit argumentare transcendentală și care în linii mari urmează schema pe care am descris-o în cazul semanticii logicii moderne. Căci, dacă teoriile din știința modernă nu sunt bazate pe faptele experienței și nu le mai reflectă deloc, atunci poate că aceste teorii, departe de a mai reprezenta felul în care sunt lucrurile cu adevărat în lumea fizică, reflectă doar felurile în care vedem noi lumea fizică, felurile în care considerăm noi că este ea și, deci, felurile în care este ea pentru noi. Cu alte cuvinte, natura fizică nu îi apare omului de știință în felul în care este ea, ci numai așa cum este schematizată, structurată, organizată și unificată în acord cu principiile ordonatoare pe care logica sa le-o impune.

Și care ar putea fi consecințele acestui lucru asupra statutului și validității fizicii aristotelice, sau asupra filosofiei sale ca întreg? Desigur, consecința ar fi că ele rămân neatinse. Căci logica cu care Aristotel ajunge la teoriile sale despre ființa și natura lucrurilor poate fi acum identificată drept o logică total diferită de cea cu care se operează în știința modernă. Mai mult, nu numai că este o logică diferită, dar însuși felul de cunoaștere care este intermediat de către acest tip de organon logic este unul cu totul diferit: în primul caz, cunoașterea este una a ființei și a lucrurilor așa cum sunt ele în sine; în celălalt caz, cunoașterea nu este una a ființei sau a naturii lucrurilor, nici a felului în care sunt lucrurile în sensul comun, ci este numai o cunoaștere despre felul în care sunt lucrurile pentru noi, sau despre ființă așa cum ne apare nouă ca structurată de formele și schemele logicii, pe care i le impunem în cadrul eforturilor noastre de cunoaștere și de relaționare cu ea.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

De ce să nu spunem, atunci, că inducția și cunoașterea aristotelică asupra lucrurilor ca ceea ce sunt și de ce anume sunt, rămân perfect valide: dovezile lor sunt clare și, așa cum am avut de mai multe ori ocazia să observăm, judecățile pe care le face și concluziile pe care le obține pe baza evidențelor sunt de nerespins, în măsura în care le considerăm din perspectiva simțului nostru comun ca ființe umane. În același timp, tipul de cunoaștere filosofică pe care îl putem obține cu privire la natură și la natura schimbării, despre natura umană și despre viața bună, despre ființa *qua* ființă, și așa mai departe, toată această cunoaștere care ne este oferită dacă îl urmăm pe Aristotel, se dovedește a avea un înalt grad de generalitate, care de-abia dacă atinge detaliile specifice și concrete ale miriadelor de fapte și evenimente ale realului.

Referindu-ne pe scurt la un singur exemplu, pe care l-am mai menționat anterior, am putea să spunem că, deși teoria generală a lui Aristotel cu privire la schimbare și la cauzele ei are nu numai sens, dar chiar pare de nerespins pentru simțul nostru comun, totuși, când ajungem la problema calculării vitezei exacte și distanței parcurse de un corp particular aflat în mișcare, cum ar fi un proiectil, sau la problema coborârii unui corp aflat în cădere liberă, este drept că teoria generală a lui Aristotel nu mai este suficientă pentru asemenea scopuri. Vom avea nevoie de o schimbare chiar la nivelul logicii de care ne folosim și, în locul logicii aristotelice, care este un organon pentru cunoașterea *ce*-urilor și *de ce*-urilor lucrurilor așa cum sunt ele în sine, va trebui să apelăm la acea logică radical diferită, care este organon al științei, în acord cu care putem vedea și lua lucrurile în alte feluri, anume așa cum sunt ele organizate de către schemele noastre conceptuale și de către relațiile logice pe care noi înșine le impunem asupra lucrurilor, în virtutea cărora suntem capabili să calculăm și să manipulăm lucrurile ca ceea ce sunt pentru noi și cum ne apar, cu o incredibilă eficiență și eficacitate.

Considerând, prin urmare, cele două logici conform utilizării lor specifice, nu vom mai avea nici un motiv să nu putem reconcilia în întregime filosofia aristotelică cu știința modernă. Și, dată fiind această situație în ceea ce privește relațiile dintre știință și filosofie, cu siguranță nu vom mai avea nici un motiv să nu-l considerăm pe Aristotel, o dată în plus, ca fiind o opțiune cu adevărat viabilă în filosofie, și poate că nu numai o opțiune viabilă ci chiar singura opțiune deschisă oricărui om dotat cu un simț comun sănătos în ceea ce privește realitățile lucrurilor în general și ale situațiilor umane în particular.

Alte lecturi aristotelice

„Speranța izvorăște întotdeauna din sânii umanității" – și astfel, dată fiind o minimă curiozitate sau interes general cu privire la Aristotel, neofitul și cititorul general se vor îndrepta cu speranță spre textele sale, poate numai pentru a renunța la ele neconsolat odată în plus și, poate, pentru a completa cu părere de rău citatul: „Omul nu este, ci e spre binecuvântare!"

Există, totuși, traduceri aristotelice care, deși nu pot garanta cititorului că va fi binecuvântat cu darul înțelegerii filosofului, totuși pot oferi asigurarea de a fi fost realizate cu competență, fiind în general utile și suficient de inteligibile. Primele care ar trebui menționate în acest sens sunt traducerile standard de la Oxford, în mai multe volume, *The Works of Aristotle,* sub îngrijirea editorială a lui W. D. Ross și publicate la Clarendon Press. Mai sunt, apoi, volumele Aristotel din Loeb Classical Library, publicate azi la Harvard University Press. Acestea din urmă oferă marele avantaj de a avea textul grecesc tipărit pe o pagină și traducerea engleză pe pagina alăturată. Dintre aceste traduceri Loeb, cele care merită fără îndoială mențiuni speciale sunt cele ale *Eticii* și *Politicii,* efectuate de H. Rackham. De asemenea, mai este neobișnuita și masiva traducere a *Fizicii* făcută de P. H. Wicksteed și revizuită de F.

M. Cornford. Notele și rezumatele introductive din aceste două volume sunt, în majoritatea cazurilor, neprețuite. Lăsând la o parte traducerile Loeb, merită măcar o mențiune traducerea lui H. G. Apostle (Indiana University Press) din *Metafizica*, poate cea mai dificilă operă a lui Aristotel. De asemenea, nu este gratuită remarca asupra singurei traduceri franceze meritorii asupra operelor aristotelice importante, făcută de J. Tricot și publicată de Joseph Vrin la Paris. Meritul acestor traduceri stă în aceea că, departe de a privi textele lui Aristotel doar ca pe niște texte oarecare scrise în greaca veche și care fac apel la specialist pentru a fi transpuse într-o limbă modernă, traducătorul pare să fi mers, în premieră, pe asumarea faptului că ceea ce spune Aristotel are un sens filosofic original, a cărui transmitere către cititor este sarcina primordială a traducătorului. În plus, notele tipărite la subsolul fiecărei pagini sunt aproape în întregime eliberate de obișnuitele așchii academice, fiind orientate în mod limpede spre încercarea de a arunca o lumină filosofică asupra problemelor cu care se luptă și în care-și sparge capul Aristotel.

Trecând acum de la traduceri la comentarii, există literalmente munți întregi de ele, care s-au adunat în timp începând cu perioada lui Aristotel până azi, o cantitate care nu face decât să descurajeze cititorul general. Din Evul Mediu trebuie menționate comentariile Sfântului Toma de Aquino asupra *Metafizicii, Fizicii, De Anima* și *Eticii* (pentru a le menționa numai pe cele mai importante). Toate au fost traduse în engleză și pot fi consultate cu folos, mai ales că sunt extrem de inspirate în anumite locuri. Singura problemă este găsirea acelor locuri! Dintre comentariile moderne în engleză, tradiția cere acordarea respectului cuvenit uluitorului efort al lui W. D. Ross, care a pregătit edițiile și comentariile la *Metafizica, Fizica, De Anima, Parva Naturalia* și *Analitica primă* și *Secundă*, toate publicate la Oxford. Din păcate, acribia descurajant de exhaustivă a lui Ross tinde să sufoce interesul filosofului și

cititorului general în egală măsură. Oricum, un comentariu contemporan care merită o menţiune entuziastă este incomparabilul studiu asupra *Metafizicii* al Rev. Joseph Owens, intitulat *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics* (2nd edn, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1957). Această carte nu este uşor de citit, dar este incalculabil bogată şi răsplătitoare.

Ne oprim aici cu comentariile pentru a ajunge la ceea ce s-ar numi studii generale asupra lui Aristotel şi filosofiei sale – studii care, din păcate, nu pot fi comparate în intenţie şi scop cu cartea de faţă dar care şi-au făcut treaba cu mai mult succes. Bineînţeles, oricine-şi menţionează competitorii riscă să pară suspect, mai ales dacă aceştia sunt competitori în ale filosofiei. În plus, orice selecţie care oferă o listă de numai câteva titluri din imensa gamă de studii contemporane despre Aristotel poate uşor să pară arbitrară şi gratuită. Cu toate riscurile, merită menţionate în orice caz următoarele.

Marjorie Grene, *A Portrait of Aristotle*, Chicago: The University of Chicago Press, 1963. Este o prezentare a filosofiei lui Aristotel extrem de folositoare şi facil de citit. Just lăudată pentru încercarea sa de a-l înţelege pe Aristotel pe fondul interesului său pentru biologie, cartea este meritorie şi datorită reflecţiilor sale competente asupra influenţei logicii aristotelice în filosofia sa – a logicii în sens aristotelic, nu în sens modern.

John Wild, *An Introduction to Realistic Philosophy*, New York, Harper and Brothers, 1948. Cartea a fost scrisă ca o culegere introductivă de texte filosofice, dar încearcă să-şi atingă scopul prin a fi o superbă introducere în filosofia lui Aristotel. Din păcate, cartea este umbrită de capitolul introductiv care argumentează în cea mai ineptă manieră asupra superiorităţii lui Aristotel faţă de toţi filosofii moderni! Oricum, în Partea I se oferă o expunere dintre cele mai lucide şi mai

plauzibile asupra eticii şi politicii aristotelice, iar în partea a doua a fizicii şi psihologiei.

W. D. Ross, *Aristotle,* London, Methuen, 5th edition, 1956. Au trecut aproape cincizeci de ani de la prima ediţie a acestei lucrări a marelui clasicist şi expert în Aristotel. Descrisă de un critic ca fiind „o capodoperă de concizie", cartea este tocmai aşa ceva, cu excepţia faptului că tocmai concizia cu pricina face imposibilă discernerea importanţei filosofice a lui Aristotel.

G. E. M. Anscombe, „Aristotle: the Search for Substance", în Anscombe and Geach, *Three Philosophers,* Oxford, Blackwell, 1961. Este un studiu asupra lui Aristotel efectuat de un filosof englez contemporan eminent. Este greu de citit, deşi foarte sugestivă. Din păcate, nu vom putea fi siguri niciodată dacă această căutare pentru substanţă a profesorului Anscombe se termină cu vreo dezvăluire neechivocă a lucrului căutat.

Un ultim regret şi o apologie. În aceste remarci bibliografice nu am făcut nici o referire la excelentele studii asupra disciplinelor sau diviziunilor particulare ale gândirii lui Aristotel, cum sunt etica, politica, poetica, psihologia etc. Dar o listă de cărţi despre Aristotel riscă oricând să rămână neterminată, aşa încât o linie trebuie trasă undeva, măcar pentru a scuti deopotrivă autorul şi cititorul. Μηδὲν ἄγαν!

BCU IASI CENTRUL DE CARTE RARA

CUPRINS

Capitolul I
ARISTOTEL REDIVIVUS 5
Viața și influența lui Aristotel 7
Cât de lizibile și inteligibile sunt textele lui Aristotel? 11
Celebritatea lui Aristotel ca filosof al bunului simț 13
Un excelent exemplu contemporan de aparentă bufonerie filosofică 14
Apelul lui Aristotel la simțul comun ca antidot la alienările științei și filosofiei moderne 18

Capitolul II
FIZICA: NATURA REALITĂȚILOR FIZICE 23
Schimbarea fizică: argumente filosofice împotriva posibilității schimbării 28
Schimbarea fizică: analiza și apărarea ei de către Aristotel pe baza celor trei principii ale schimbării 32
Ce este schimbarea sau mișcarea. Definiție și cauze 40
Doctrina aristotelică despre cele patru cauze ale schimbării 43
Din nou despre rana științei și filosofiei moderne 50

Capitolul III
FIZICA: NATURA REALITĂȚILOR ÎNSUFLEȚITE ȘI A REALITĂȚILOR UMANE 57
Creșterea ca mișcare sau schimbare caracteristică lucrurilor vii 59
Definiția aristotelică pentru suflet sau psyche 60
Sufletul ca și cauză 66

O posibilă complicație 70
Statutul omului în ierarhia naturii 73
Cunoașterea rațională, distinctă pentru ființele umane. Câteva preliminarii 75
Cunoașterea senzorială ca presupoziție a cunoașterii raționale 76
Caracteristicile necesare ale cunoașterii senzoriale și intelectuale 78
Specificul senzației și intelecției 83
Care este, atunci, natura omului și a sufletului uman? 90

Capitolul IV
DIVERSITATEA REALIZĂRILOR UMANE: ETICA, POLITICA, POETICA ȘI ARTELE 95
Cauza finală a existenței umane: complicații ale înțelegerii importanței ei 98
Care este cauza finală sau telos-ul vieții umane 104
Datoria practică de a trăi inteligent 112
De la etică la politică și poetică 119
O ultimă dificultate: dorința de contemplare față în față cu dorința unei vieți morale active 124

Capitolul V
DUPĂ FIZICA, METAFIZICA 129
Ce trebuie să înțelegem prin Metafizică? 130
Ontologia lui Aristotel ca distinctă de metafizică 137
O cheie pentru ontologia lui Aristotel 142
Detaliile ontologiei lui Aristotel: ființa formelor și a materiei 144
Deosebirea dintre metafizica și ontologia aristotelică 148
Care este rostul metafizicii aristotelice? 154
Dar dacă Metafizica lui Aristotel are două obiective? 160

Capitolul VI
ÎN SFÂRȘIT, DAR NU CEA DIN URMĂ, LOGICA 165
Silogismul ca instrument de cunoaștere a cauzelor.... 172
Diferența între inducție și deducție 176
Distanțarea logicii moderne de logica aristotelică 182
Diferența celor două concepții despre natura și funcțiile logicii 186
Din nou despre inducție: este ea piedica în calea concilierii între știința modernă și filosofia aristotelică? 193
Alte lecturi aristotelice 201

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

19,00

9533/08

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

„Există un motiv ciudat, dacă nu chiar neverosimil, de a-l învia pe Aristotel și a-l activa ca filosof contemporan, un motiv care se află în noi înainte de a-l ști. Nu este o coincidență singulară că, în marea confuzie numită cultura noastră nouă, tinerii au început să spună din ce în ce mai insistent că sunt dezgustați de toată știința și tehnologia modernă. Mai mult, ei nu ar ezita să arunce la coș, odată cu știința, întreaga suprastructură filosofică și culturală ridicată peste freneticul și necriticul cult al științei și tehnologiei, dezvoltate în ultimele trei sute de ani."

Henry B. Veatch

9553 C8

ISBN 978-973-141-075-3

BCU "LUCIAN BLAGA" CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY